उत्तमश्लोक प्रकाशन

मराठीचें साहित्यशास्त्र

ज्ञानेश्वर ते रामदास

नागपूर विद्यापीठाने
पीएच्. डी. पदवीसाठी
पसंत केलेला प्रबंध

माधव गोपाळ देशमुख

मराठीचें साहित्यशास्त्र

उत्तमश्लोक प्रकाशन :

१ प्राकृत सप्तशती : उत्तमश्लोक
२ मराठीचें साहित्यशास्त्र

डॉ. देशमुख यांचे कांही लेख

न. चिं. केळकरांचें विविध वाङ्मय	'महाराष्ट्र' ४।९।३२
संस्कृत वाङ्मयांत ट्रॅजेडी कां नाही ?	'साहित्यसंग्रह' नागपूर.
'कालिदास' समीक्षण	'प्रतिभा' १९३५
शब्दांतील जादू	फुलोर १९३५
'भारतीय समाजशास्त्र' समीक्षण	'प्रतिभा' १९३७
माणिरामकृत शृंगारमंजरी (अप्रसिद्ध मराठी काव्य)	मध्यप्रांत संशोधन मंडळ, १९३८
मराठी शतकत्रयाचा कर्ता : वामनपंडित नव्हे, हरिदीक्षित	'सह्याद्रि' १९३८

संकल्पित प्रकाशन :

भास्करकृत 'शिशुपालवध'

मराठीचें साहित्यशास्त्र

ज्ञानेश्वर ते रामदास

लेखक

डॉ. माधव गोपाळ देशमुख,

एम्. ए., पीएच्. डी.

किंग एडवर्ड मेमोरियल रिसर्च स्कॉलर,

कांही काळ मराठीचे प्राध्यापक, मॉरिस कॉलेज, नागपूर.

प्रकाशक

उत्तमश्लोक मंडळ

उमरखेड, वऱ्हाड

A Thesis on
"*An Investigation of the Principles of Poetics underlying the works of the chief Saint-Poets in Maharashtra from Jnaneshwar to Ramdas*"
approved by the Nagpur University for the degree of Doctor of Philosophy (Ph. D.) at the meeting of its Executive Council held on the 5th April 1941

पहिली आवृत्ति, १९४०,

किंमत ३ रुपये

मुद्रक
पांडुरंग नारायण बनहट्टी, बी. एस्‌सी., नारायण मुद्रणालय,
धनतोली, नागपूर.

प्रस्तावना

कां जैं दीठिवा तुमचा वर्षे
तैं सकलार्थसिद्धी मति पीके।
एऱ्हवीं कोंभैला उन्मेखु सुके
जरि उदास तुम्हीं !

—ज्ञा०९.२५.

'मराठीचें साहित्यशास्त्र' हा प्रबंध लिहिण्याची कल्पना १९३६ त नागपूर विद्यापीठाच्या एम्. ए. (मराठी) परीक्षेत लिहाव्या लागलेल्या एका निबंधावरून सुचली. तिला गुरुवर्य प्रो. श्री. ना. बनहट्टी यांनी उत्तेजन दिल्यामुळे व त्याच वर्षीं येथील किंग एडवर्ड मेमोरियल सोसायटीने या विषयावर संशोधन करण्यासाठी शिष्यवृत्ति दिल्यामुळे यथामति संशोधन व अभ्यास करून त्याचा हा निष्कर्ष नागपूर विद्यापीठाकडे जुलै १९४०त परीक्षणार्थ पाठविला. त्याला परीक्षकांची व विद्यापीठाची मान्यता मिळाल्यानंतर तो आज वाचकांना सादर करीत आहें.

हा प्रबंध लिहितांना ज्या ग्रंथांचा उपयोग केला त्या सर्वांची अक्षरानुक्रमानुसार यादी पुढे दिली आहे. तींत अवश्य तेथे ग्रंथप्रतीच्या स्थलकालाची नोंद केली असून त्याशिवाय निराळी प्रत प्रबंधांत वापरली असल्यास तिचें स्पष्टीकरण वापरलेल्या जागींच आढळेल. तसेंच ज्या ग्रंथाचा ज्या ठिकाणीं उपयोग केला आहे तेथेच तळटीपेंत त्याचा विशेष निर्देशहि केला आहे. टीपांत अगर मुळांत अमक्याचा म्हणून न निर्देशिलेला सर्व मजकूर, प्रत्येक 'उल्लेखा'च्या शेवटीं दिलेल्या निष्कर्षांतून फलित होणारा प्रत्येक मुद्दा व तो सिद्ध

करण्यासाठी केलेलें विवेचन हें माझें स्वतःचें आहे! किंबहुना दुधावरची साय दुधांतच मिसळून टाकावी त्याप्रमाणे 'मौलिक' असा मजकूर प्रत्यक्ष प्रबंधांतच व्यापलेला दिसेल. वास्तविक हें सहजच लक्ष्यांत येण्यासारखें आहे; पण विद्यापीठाच्या नियमपूर्तीसाठी त्याचा निर्देश करून अहंकाराचा दोष पत्करणें भाग आहे!

प्रस्तुत प्रबंधाचा विषय मान्य करून त्याच्या अभ्यासावर देखरेख करण्यासाठी नागपूर विद्यापीठाने प्रो. बनहट्टी यांची 'मार्गदर्शक' म्हणून नेमणूक केली व महाराष्ट्रांतील दोन अधिकारी विद्वानांकडून हा प्रबंध तपासून घेऊन तो पीएच्. डी. पदवीसाठी पसंत केला याबद्दल विद्यापीठाचा मी फार आभारी आहें. गुरुवर्य प्रो. बनहट्टी यांनी ह्या प्रबंधाच्या नांवापासून तों लहानसहान तपशिलापर्यंत जें मार्गदर्शन केलें त्याचें वर्णन शब्दांपेक्षा मौनानेच अधिक होणार आहे. यथामति केलेल्या ह्या माझ्या परिश्रमांना कांही योग्यता यावयाची असल्यास तिचें श्रेय प्रोफेसरसाहेबांच्या प्रोत्साहनाला व मार्गदर्शनाला आहे, एवढेंच येथे लिहिणें पुरे.

उमरखेड येथील 'उत्तमश्लोक मंडळ' या वाङ्मयसंस्थेने हा ग्रंथ प्रकाशित करून मला उपकृत केलें आहे. ज्या प्रतिभासंपन्न संतकवीच्या नांवाने ही संस्था चालली आहे त्या 'उत्तमश्लोकां'च्या पुण्यतिथीच्या दिवशींच हा ग्रंथ नागपूर विद्यापीठाने पीएच्. डी. पदवीसाठी पुरस्कृत केला हा योगायोग शुभसूचक समजला जाईल अशी मला खात्री वाटते!

पो. विड्ळ (उमरखेड)
वऱ्हाड
५ एप्रिल १९४१

माधव गोपाळ देशमुख

‘ मराठीचें साहित्यशास्त्र ’ ह्या प्रबंधासाठीं वापरलेले

आधारभूत ग्रंथ

प्राचीन मराठी काव्यें

संक्षेप	नांव व कवि	संपादक व प्रत
आदि.	आदिपर्व : मुक्तेश्वर	वा. दा. ओक, मुंबई, १८९३
उ. गी.	उद्धवगीता : भास्कर	वि. भि. कोलते, उमरावती, १९३५
ऋद्धि.	ऋद्धिपुरवर्णन : नारायण	य. खु. देशपांडे, यवतमाळ, १९२९
ए. भा.	एकनाथी भागवत	ल. रा. पांगारकर, मुंबई, १९१०
तुका.	तुकाराममहाराजांची गाथा	ह. ना. आपटे, पुणें, १९२५
दास.	श्रीमत् दासबोध : रामदास	शं. श्री. देव, धुळें, शके १८२९
मु. रा.	रामायण : मुक्तेश्वर	मोडक व ओक, मुंबई, १८९१
वच्छ.	वच्छहरण : दामोदर	द. सी. पंगु, कोल्हापूर, १९२७
वन.	वनपर्व : मुक्तेश्वर	वा. दा. ओक, मुंबई, १८९८
विराट.	विराटपर्व : मुक्तेश्वर	मुंबई, १८९९
शिशु.	शिशुपालवध : भास्कर	वि. ल. भावे, ठाणें, शके १९०६
सभा.	सभापर्व : मुक्तेश्वर	वा. दा. ओक, मुंबई, १९२७
सौप्तिक.	स्फुटकाव्यें : मुक्तेश्वर ‘सौप्तिकपर्व’	दा. के. ओक, मुंबई, १९०६
स्फुटकाव्यें	स्फुटकाव्यें : वामन, भाग १	वा. दा. ओक, मुंबई, १८९४
ज्ञा.	ज्ञानेश्वरी (मुकुंदराजी प्रत)	वि. का. राजवाडे, धुळें, शके १८३१
ज्ञा. प्र.	ज्ञानप्रबोध : विश्वनाथ	श्रीदत्तलक्षराज, पुणें, शके १८२९

संदर्भ ग्रंथ	लेखक व प्रत

मराठी

अभिनव काव्यप्रकाश	रा. श्री. जोग, नाशिक, १९३०
अलंकारमंजूषा	बाळूबाई खरे, पुणें, १९३१
कविवर्य मुक्तेश्वर	ल. रा. पांगारकर, पुणें, शके १८४३
काव्यचर्चा	(लेखसंग्रह) पुणें, शके १८४७
काव्यालोचन	द. के. केळकर, पुणें, १९३१
गीतारहस्य	बा. गं. टिळक, पुणें, १९१५
निवेदन	गु. ह. देशपांडे, मुंबई, १९३५
पहिला सुमनहार	(लेखसंग्रह) धुळें, शके १८५८
भास्करभट्ट बोरीकर	वि. भि. कोलते, उमरावती, १९३५
मयूरकाव्यविवेचन	श्री. ना. बनहट्टी, पुणें, शके १८४८
मराठी वाङ्मयाचा इतिहास खंड. १, (म. वा. इ.)	ल. रा. पांगारकर, नाशिक, १९३२
महानुभावीय मराठी वाङ्मय	य. खु. देशपांडे, यवतमाळ, शके १८४७
महाराष्ट्रीयांचें काव्यपरीक्षण	श्री. व्यं. केतकर, पुणें, १९२८
लक्षणरत्नाकर	ह. ना. नेने, नागपूर, १९३७
लेखनकला	वा. गो. आपटे, पुणें, १९२६
विठ्ठलकृत कवितासंग्रह	मुंबई, १८९६
विदग्ध वाङ्मय	ह. ना. आपटे, पुणें, १९२१
विदर्भवीणा	(कवितासंग्रह) यवतमाळ, १९३०
शिशुपालवधकथा–टिप्पणी	ना. कृ. गद्रे, ठाणें, १९२७
श्रीदासबोध–गूढार्थदीपिका	के. ग. आठले, पुणें, १९३०
सारस्वतसमीक्षा	य. र. आगाशे, सातारा, १९३४
सौंदर्य आणि ललितकला	वा. गो. आपटे, पुणें, १९१९
संतकविकाव्यसूचि (ग्रंथसूचि)	चांदोरकर, पुणें, शके १८३७

संस्कृत साहित्यशास्त्राचा इतिहास	पां. वा. काणे, (ओगलेकृत भाषांतर)
ज्ञानेश्वरदर्शन,–साहित्यखंड	(लेखसंग्रह) नगर, १९३४
ज्ञानेश्वरीचें व्याकरण	वि. का. राजवाडे, धुळें, शके १८३१
ज्ञानोपासना	श्री. ना. बनहट्टी, नागपूर, १९३१

संस्कृत

अग्निपुराण

अभिज्ञानशाकुन्तल (कालिदास)

अभिधावृत्तिमातृका (मुकुल) निर्णयसागरप्रत मुंबई, १९१६

उज्ज्वलनीलमणि (रूपगोस्वामी) मुंबई, १९१३

उत्तररामचरित (भवभूति)

कामसूत्र (वात्स्यायन)

काव्यप्रकाश (मम्मट)

काव्यमीमांसा (राजशेखर) बडोदें, १९१६

काव्यादर्श (दण्डी) पुणें, १९३८ व लाहोर, १९३३

काव्यानुशासन (हेमचंद्र)

काव्यालङ्कार (रुद्रट) निर्णयसागरप्रत, मुंबई, १९२८

काव्यालङ्कारसारसङ्ग्रह (उद्भट) मुंबई, १९२५

काव्यालङ्कारसूत्र (वामन)

कुमारसम्भव (कालिदास)

दशरूप (धनंजय)

ध्वन्यालोक (आनन्दवर्धन) निर्णयसागरप्रत, मुंबई, १९२८

नाट्यदर्पण (रामचंद्र–गुणचंद्र) बडोदें, १९१९

नाट्यशास्त्र (भरतमुनि) गायकवाडप्रत, बडोदें, १९२६

नीतिशतक (भर्तृहरि)

प्रतापरुद्रयशोभूषण-टीका (मुंबईप्रत)
बालरामायण (राजशेखर)
भक्तिरसामृतसिन्धु (रूपगोस्वामी) काशी, संवत् १९८८
भक्तिरसायन (मधुसूदनसरस्वती) काशी, संवत् १९८४
भागवत
भामहालंकार (भामह)
भावप्रकाशन (शारदातनय) बडोदें, १९३०
मालतीमाधव (भवभूति)
रघुवंश (कालिदास)
रसगंगाधर (जगन्नाथ) निर्णयसागरप्रत, मुंबई, १९३०
रसतरंगिणी (भानुदत्त) ग्रंथरत्नमालाप्रत, मुंबई
रामायण, उत्तरकाण्ड
ललितविस्तर, Lefmann's Edition
वक्रोक्तिजीवित Edited by Dr. S. K. De, Calcutta
वाग्भटालङ्कार (वाग्भट)
वासवदत्ता (सुबन्धु) श्रीरंगम्, १९०६
विक्रमाङ्कदेवचरित (बिल्हण) काशी, संवत् १९७८
विक्रमोर्वशीय (कालिदास)
व्यक्तिविवेक (महिमभट्ट) त्रिवेन्द्रम्, १९०९ व काशी, १९३६
शिशुपालवध (माघ)
शृङ्गारतिलक (रुद्रभट्ट)
शृङ्गारप्रकाश (भोज) मद्रास, १९२६
श्रीकण्ठचरित (मङ्ख)
संगीतरत्नाकर (शार्ङ्गदेव)
साहित्यदर्पण (विश्वनाथ) निर्णयसागर प्रत, मुंबई, १९३१

इंग्रजी

The Dasarupa : Dr. Haas (New York, 1932)

The English Poetic Mind :
Charles Williams (Oxford, 1932)

The Foundations of Indian Poetry :
Dr. J. Nobel (Calcutta, 1925)

The Indian Historical Quarterly (Calcutta, 1932)

The Journal of Oriental Research, Madras :
(*J. O. R. M.*) Vols. 1931, 1934, 1936, 1937

Kuppuswami Sastri Commemoration Volume :
(Madras, 1939)

The Making of Literature :
R. A. Scott-James (London, 1932)

The Name and Nature of Poetry :
A. E. Housman (Cambridge, 1935)

An Outline of Modern Knowledge, (London, 1931)

The Prince of Wales Sarasvati Bhavan Studies,
Vol. II (Benares, 1923)

Sanskrit Poetics : Dr. S. K. De (London, 1925)

Some Aspects of Literary Criticism in Sanskrit
or *The Theories of Rasa and Dhvani* :
A. Shankaran (Madras, 1926)

A Study in Aesthetics : L. R. Reid (London, 1931)

What is Art? : Leo Tolstoy (Worlds Classics)

विषयानुक्रमणिका

उल्लेख पहिला

साहित्यशास्त्र म्हणजे काय ?

अनेकसंशयोच्छेदि परोक्षार्थस्य दर्शकं
सर्वस्य लोचनं शास्त्रं यस्य नास्त्यन्ध एव सः ।

—विष्णुशर्मा *

साहित्यशास्त्राचीं प्राचीन नांवें— काव्य आणि त्याच्या स्वरूपाची मीमांसा या दोहोंचा उगम थेट वैदिक वाङ्मयापर्यंत पोचत असला तरी त्या मीमांसेच्या पद्धतीला 'साहित्यशास्त्र' असें नांव तिच्या परिणत अवस्थेंत दिलें गेलें आहे. हें नांव प्रचलित होण्यापूर्वी या शास्त्राला काय म्हणत याचें अवलोकन केलें तर हळूहळू साहित्यशास्त्राची विषयमर्यादा कशी विकसित होत गेली यावरहि चांगला प्रकाश पडेल.

क्रियाकल्प— भरतमुनीच्या नाट्यशास्त्रांत साहित्यशास्त्रांतील कांही संबद्ध विषयांची चर्चा आहे; पण तेवढ्यावरून त्याला साहित्यशास्त्राचा ग्रंथ म्हणणें योग्य होणार नाही. किंबहुना निदान प्राचीन काळीं तरी ह्या दोन्ही शास्त्रांची वाढ स्वतंत्र रीतीनें झालेली दिसते. काव्यमीमांसेच्या पद्धतीला विशिष्ट नांव दिलेलें प्रथमतः वात्स्यायनाच्या 'कामसूत्रां'त आढळतें. चौसष्ट कलांची यादी देतांना त्यांत 'काव्यक्रिये'चा निर्देश केला असून तिला उपकारक असलेल्या अभिधानकोश व छन्दोज्ञान ह्या कलांच्या उल्लेखानंतर **क्रियाकल्प** असा एक विषय दिला

* हितोपदेश, 'मित्रलाभ.'

आहे. वात्स्यायनावरील यशोधराच्या ‘जयमङ्गला’टीकेंत ‘क्रियाकल्प इति काव्यकरणविधिः काव्यालङ्कार इत्यर्थः। त्रितयमपि काव्यक्रियाङ्गं परकाव्यावबोधार्थं च’[1] असें म्हटलें आहे. अर्थात् क्रियाकल्प[2] म्हणजे काव्याची रचना करण्याचा विधि असा अर्थ निष्पन्न होतो.

ही संज्ञा ‘ललितविस्तर[3]’ ह्या बौद्धग्रंथांत वापरली असून रामायणाच्या उत्तरकाण्डांतहि ‘**क्रियाकल्प**विदश्चैव तथा काव्यविदो जनान्’[4] असा निश्चित उल्लेख आहे. प्राचीन संस्कृत वाङ्मयांतील साहित्यशास्त्राचें क्रियाकल्प हें अगदी मूलावस्थेंतील नांव होय, असें म्हणावयास हरकत नाही.

क्रियाकल्प ह्या नांवावरून असें दिसतें की, भामहपूर्वकालांतील काव्य-मीमांसेच्या शास्त्रांत काव्याची रचना कशी करावी यासंबंधीच्या तांत्रिक आणि बाह्यत्वदर्शक बाबींचाच विचार प्रामुख्याने होत असला पाहिजे.

काव्यलक्षण— क्रियाकल्प ही संज्ञा दण्डीच्या ‘काव्यादर्शा’त ‘क्रियाविधि’ अशा स्वरूपांत आलेली दिसते. आपल्या पूर्वजांनी क्रिया-विधीचे ग्रंथ लिहिले, ‘वाचां विचित्रमार्गाणां निबबन्धुः क्रियाविधिम्’[5] असें तो म्हणतो. दण्डीच्या टीकाकारांनी ‘क्रियाविधी’चे अर्थ रचनाप्रकार आणि क्रियाविधान असे दिले आहेत. शिवाय हा शब्द ‘जयमङ्गला’-काराच्या ‘काव्य(क्रिया)करणविधि’ ह्या अर्थाला जुळणारा असल्यामुळे

१ वात्स्यायनप्रणीत **कामसूत्र**, १.३.१६, पृ. ३२ व टीका पृ. ३९.

२ हें नांव प्रथम शोधून काढण्याचें श्रेय मद्रासचे डॉ. व्ही. राघवन् यांच्याकडे जात असून त्यांच्या पुढील लेखावरूनच प्रस्तुत विवेचन केलें आहे. पाहा "Kriya-kalpa, a pre-Bhamaha name of the Alankara Sastra." *J. O. R. Madras*, 1934, Vol. VIII. p. 128 *et seqq.*

३ पाहा Lefmann's Edition, p. 156. यावरून प्रो. पां. वा. काणे यांचें ‘ललितविस्तर ह्या बौद्धग्रंथांत......अलंकारशास्त्राचा उल्लेख नाही.’ (**संस्कृत साहित्यशास्त्राचा इतिहास**, पृ. २६५) हें विधान आता दुरुस्त करावें लागेल.

४ **रामायण**, ‘उत्तरकाण्ड’ सर्ग ९४।७. ५ **काव्यादर्श**, १.९.

दण्डीने 'क्रियाकल्पा'चाच अप्रत्यक्ष उल्लेख केला असावा. तथापि खुद दण्डीच्या काळीं हें जुनें नांव मागे पडलें असलें पाहिजे. कारण त्याने 'काव्यादर्शा'च्या प्रारंभीं 'यथासामर्थ्यमस्माभिः क्रियते **काव्य-लक्षणम्**' असा निर्देश केला असून भामहाने आपल्या ग्रंथाच्या शेवटीं 'अवलोक्य मतानि सत्कवीनामवगम्य स्वधिया च **काव्यलक्ष्म**' असें म्हटलें आहे. या खेरीज 'ध्वन्यालोक'कारांनी आपल्या आधीच्या आलंकारिकांचा '**काव्यलक्षण**[१]कारी' म्हणून पुष्कळदा निर्देश केला आहे. यावरून या काळांत 'काव्यलक्षण' हें नांव काव्यमीमांसेच्या शास्त्राला दिलें गेलें असावें, असें वाटतें.

'काव्य-लक्षण' ही संज्ञा 'भारतीय नाटयशास्त्रा'च्या सोळाव्या अध्यायांत वर्णन केलेल्या 'लक्षणां'वरून आली असणें संभवनीय आहे. ह्या लक्षणांचें काव्यशास्त्रांत कोणतें स्थान आहे, हें अर्थात् भरताने सांगितलेलें नाही; तथापि त्यांचा समावेश कांही प्राचीन ग्रंथकारांनी अलंकारांत व गुणांत करून घेतलेला दिसतो. व पुढे पुढे तर त्यांचें नांवहि ऐकूं येत नाही. कांही असलें तरी 'काव्य-लक्षण' ह्या तत्कालीन काव्यशास्त्राच्या नांवावरून शास्त्रज्ञांचें लक्ष्य काव्य करण्याच्या तांत्रिक विधीकडून काव्याच्या निश्चित अशा लक्षणांकडे वळल्याचें दिसतें.

का व्या लं का र किं वा अ लं का र शा स्त्र— काव्याचीं उपमादि भूषणें ह्या अर्थाने 'अलंकार' हा शब्द नाटयशास्त्रापूर्वीपासून प्रचलित असला तरी एकंदर काव्याच्या मीमांसेला तें नांव देण्याचा प्रघात भामहापासूनच पडलेला दिसतो. '**काव्यालंकार** इत्येष यथाबुद्धि विधीयते' असें त्याने आपल्या ग्रंथाच्या आरंभींच म्हटलें असून भामहाप्रमाणे उद्भट, वामन व रुद्रट यांनीहि आपल्या ग्रंथांना 'काव्यालंकार' हेंच नांव दिलें आहे. दण्डीने 'काव्यादर्श' असें नांव घेतलें असलें तरी त्याचा तीन

१ ध्वन्यालोक, पृ. ८, १० इ.

तीनचतुर्थांश ग्रंथ अलंकारांच्या चर्चेने व्यापला आहे, असें दिसून येईल. कुन्तक आणि भोज यांनाहि अलंकारवादीच म्हटलें पाहिजे. कुन्तकाने तर आपल्या 'वक्रोक्ति-जीविता'च्या वृत्तींत सुरुवातीला 'ग्रंथस्यास्य **अलंकार** इत्यभिधानम्' असेंहि म्हणून ठेवलें आहे.

'प्राधान्येन व्यपदेशा भवन्ति' ह्या न्यायाने ग्रंथाला नांव देतात ही गोष्ट लक्ष्यांत घेतां वरील ग्रंथांत अलंकारांना जें प्रधान स्थान दिलें आहे त्यावरूनच त्यांना काव्यालंकार किंवा अलंकारशास्त्र असें अभिधान मिळालें हें सांगणें नको.[१] या सर्व ग्रंथकारांच्या विचारक्षेत्रांत काव्याचें प्रयोजन, हेतु, प्रकार वगैरे कवित्वाविषयीच्या सामान्य गोष्टी येत नाहीत, असें नाही. तथापि मुख्य भर काय तो अलंकारांवर आणि गुणदोषांच्या चर्चेवर; बाकीचे इतर विषय केवळ अनुषंगाने आलेले दिसतात.

अलंकारशास्त्र व सौंदर्यशास्त्र— अलंकारवादी ग्रंथकारांपैकी वामनाने काव्याचें शरीर किंवा बाह्यवेष आणि आत्मा असा फरक करून काव्याच्या मुळाशीं असलेलें तत्त्व शोधून काढण्याचा प्रयत्न केलेला दिसतो. तो देखील 'काव्यं ग्राह्यमलंकारात्'[२] ह्याच मताचा आहे. पण अलंकार म्हणजे उपमादि वाग्भूषणें एवढाच मर्यादित अर्थ तो करीत नसून '**सौन्दर्यमलंकारः**'[३] असा व्यापक सिद्धान्त त्याने मांडला आहे. इतकेंच काय पण 'अलंकृति' म्हणजे सौंदर्ययुक्त वस्तु हाच अलंकार शब्दाचा मुख्यार्थ असून उपमादिकांना तो दुय्यम अशा करणव्युत्पत्तीने लावला आहे, असें त्याचें म्हणणें आहे.[४] अलंकारांत कांही तरी 'काव्य**शोभे**'चें तत्त्व आहे ही गोष्ट दण्डीलाहि समजली होती,

१ पाहा 'यद्यपि रसालङ्काराद्यनेकविषयमिदं शास्त्रं तथापि च्छत्रिन्यायेन अलङ्कारशास्त्रमुच्यते।'-कुमारस्वामीची **प्रतापरुद्रयशोभूषणा**वरील टीका (मुंबई प्रत) पृ. ३

२ **काव्यालंकारसूत्र**, १.१.१. ३ सदर, १.१.२.

४ सदर, १.१.२ वरील वृत्ति पाहावी.

असें त्याच्या '**काव्यशोभा**करान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते'[१] ह्या उक्तीवरून स्पष्ट दिसतें. वामनानेहि '**काव्यशोभाया:** कर्तारो धर्मा गुणा:। तदतिशयहेतवस्त्वलंकारा:'[२] असा थोडा बदल करून गुण व अलंकार ह्यांतील 'काव्यशोभे'चाच निर्देश केला आहे. अलंकारांनाच काव्याचें सर्वस्व मानणाऱ्या अलंकारवाद्यांपासून तों अभिनवगुप्तासारख्या रसध्वनि मानणाऱ्या, किंबहुना थेट जगन्नाथपंडितापर्यंतच्या सर्वच शास्त्रज्ञांना काव्याच्या मुळाशीं कांही तरी सौंदर्यतत्त्व आहे, याची पूर्ण जाणीव होती; हें त्यांनी दिलेल्या शोभा, सौंदर्य, चारुत्व, वक्रता, विच्छित्ति, वैचित्र्य, चमत्कारित्व किंवा रमणीयता ह्या बहुतांशीं समानार्थक नांवांवरून स्पष्ट दिसून येईल.

वामनाने 'सौन्दर्यमलंकार:' असें म्हटलें तेव्हापासूनच अलंकार-शास्त्राला जणू कांही 'सौन्दर्यशास्त्र' असें नांव मिळालें की काय, असें वाटूं लागतें. हें नांव प्रत्यक्षत: जरी कोणी दिलेलें नसलें तरी संस्कृत आलंकारिकांचा दृष्टिकोन केवळ काव्याचा विधि, लक्षणें किंवा उपमादि अलंकार यांचेंच विवेचन करण्याइतका संकुचित राहिला नसून काव्याच्या मुळाशीं असलेलें सौंदर्यतत्त्व शोधून काढून त्याचा आविष्कार करण्यासाठीच निदान आनंदवर्धन, कुन्तक व जगन्नाथपंडित ह्या प्रमुख शास्त्रकारांनी आपली ग्रंथरचना केलेली दिसते. अभिनवगुप्ताने तर 'यच्चोक्तम्– **चारुत्व**प्रतीतिस्तर्हि काव्यस्य **आत्मा** स्यात् इति, तदङ्गीकुर्म एव। नास्ति खल्वयं विवाद इति'[३] असें नि:संदिग्ध उद्गार काढले आहेत.

'**रस** एव वस्तुत **आत्मा,** वस्त्वलंकारध्वनी तु सर्वथा रसं प्रति पर्यवस्येते'[४]— खरोखरी पाहिलें असतां रस हाच काव्याचा आत्मा

१ काव्यादर्श, २.१. २ काव्यालंकारसूत्र, ३. १. १।२.
३ ध्वन्यालोक'लोचन', पृ. ३३. ४ सदर, पृ. २७.

आहे. वस्तुध्वनि किंवा अलंकारध्वनि ह्यांचें पर्यवसान केवळ रसांतच झालें पाहिजे— असें म्हणणाऱ्या अभिनवाचेच वरील उद्गार पाहतां त्याच्या मतें काव्यांतील सौंदर्यतत्त्वाचें किंवा पाश्चात्य सौंदर्यशास्त्राच्या परिभाषेंत सांगावयाचें म्हणजे 'aesthetic principle' चें सारसर्वस्व म्हणजेच 'रस' होय, हें निराळें सांगणें नको. रसाला एकदा अत्युच्च स्थान मिळाल्याबरोबर साहित्यशास्त्रांतील तो एक प्रमुख विषय होऊन बसला. वामनानें सौंदर्य हें जें काव्याचें लक्षण सांगितलें तें अलंकारांपेक्षा रसालाच अधिक लागू पडलें व अलंकारांची गणना दुय्यम महत्त्वाच्या गोष्टींत होऊं लागली. अलंकारांचें याप्रमाणे प्राधान्यच नाहीसें झाल्यामुळे काव्यालंकार किंवा अलंकारशास्त्र हें नांव गैरसोयीचें भासूं लागल्यास नवल नाही.

साहित्य शब्दाची पूर्वपीठिका— अलंकारशास्त्राऐवजी साहित्यशास्त्र हें नांव अधिक व्यापक व सोयीस्कर कसें वाटूं लागलें, हें पाहण्यासाठी संस्कृतांतील साहित्य ह्या शब्दाची पूर्वपीठिका लक्षांत घेणें आवश्यक आहे. जुन्या संस्कृत शब्दकोशांतील 'साहित्य' शब्दाचे अर्थ पाहतां हा शब्द मूळचा व्याकरणाच्या परिभाषेंतला दिसतो. उदाहरणार्थ, 'शब्दशक्तिप्रकाशिकें'त 'तुल्यवदेकक्रियान्वयित्वं बुद्धिविशेषविषयित्वं वा साहित्यम्' असें म्हटलें आहे. 'शब्दकल्पद्रुम'कारानें मात्र 'मनुष्यकृत श्लोकमयग्रंथविशेषः साहित्यम्' असा अर्थ दिला आहे. 'बंगालीं'तील 'प्रकृतिवाद' ह्या प्रसिद्ध कोशांत व 'हिंदीशब्दसागरां'तही वरील दोन्ही अर्थांला अनुसरूनच स्पष्टीकरण केलें आहे. भोजानें 'शब्दार्थयोर्द्वादशधा धर्माः समर्थास्साहित्यमुच्यते'[1] असें म्हटलें असून बहुतेक त्यावरूनच शारदातनयानें 'द्वादशधा सम्बन्धः शब्दस्यार्थस्य यः स साहित्यम्'[2] असें

१ **शृंगारप्रकाश** भाग १ (मद्रास, १९२६) प्र. ७. p. xi.
२ **भावप्रकाशन** (गायकवाड प्रत, बडोदें, १९३०) पृ. १४५.

म्हणून त्या द्वादशप्रकारच्या संबंधाचा निर्देश केला आहे. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे साहित्य शब्दाची व्युत्पत्ति, अर्थ व त्याला जोडलेले निरनिराळे संकेत यांविषयी संस्कृतांत बरीच विविधता व मतभिन्नता आढळते; तिचें येथे अवलोकन करणें फार मनोरंजक होणार आहे.

साहित्य शब्दाची व्युत्पत्ति— साहित्य हा शब्द 'सहितस्य भावः' असा पाणिनीच्या सूत्रांनुसार[१] सिद्ध झाला आहे, याबद्दल वाद नाही. पण त्यांतील 'सहित' म्हणजे काय ?— ह्याविषयी मात्र दोन पक्ष आहेत. कांहींच्या मतें सहित शब्दाची फोड 'हितेन सहितं' अशी करावी. म्हणजे जें हितकर तें सहित व अशा हितकर उक्तींचा संग्रह तें साहित्य[२]. पण अशा निश्चित अर्थाने हा शब्द कोठे वापरलेला दिसत नाही.

आता सहित याचा संयुक्त किंवा सहभावाने अन्वित असाहि अर्थ आहे. तेव्हा सहित म्हणजे समागमें (together) या शब्दावरून साहित्य हा शब्द साधला असावा, असें दुसऱ्या विद्वानांनी त्याचें निर्वचन केलें आहे;[३] व या मताला संस्कृतांत विपुल आधार सापडतो, यांत शंका नाही.

साहित्य म्हणजे काव्यांतील शब्दार्थाचें सहभावित्व— पण 'साहित्यां'त सहभाव कशाचा असतो ?— ह्या प्रश्नाच्या उत्तरासाठी संस्कृतांतील आद्य आलंकारिक भामह याकडे वळलें पाहिजे. त्याने काव्याची व्याख्याच मुळी 'शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्'[४] अशी केली आहे. शब्द आणि अर्थ संयुक्त असले म्हणजे त्याला काव्य म्हणावें, हीच कल्पना कालिदासाने 'वागर्थाविव सम्पृक्तौ'[५] या ठिकाणीं व

१ गुणवचनब्राह्मणादिभ्यः ष्यञ् । (५-१-१२४).

२ पाहा वा.गो.आपटे : **लेखनकला**,पृ.६, व **काव्यादर्श**(लाहोर,१९३३) पृ.१.

३ पाहा पां. वा. काणे : **संस्कृत साहित्यशास्त्राचा इतिहास**, पृ. २७२.

४ **भामहालंकार**, १.१६. ५ **रघुवंश**, १.१.

माघाने 'शब्दार्थौ सत्कविरिव विद्वान् अपेक्षते'[1] येथे व्यक्त केलेली आढळून येते. अशाच तऱ्हेची कुन्तकाचीहि व्याख्या आहे. पण यावर 'शब्द व अर्थ हे संयुक्त असले तरच त्यांच्यामुळे ज्ञान स्फुरेल हें उघड असतांना काव्यांत "सहितौ" म्हणण्याची काय आवश्यकता?' अशी शंका येणें साहजिक आहे व तशी ती कुन्तकाने आपल्या 'वक्रोक्ति-जीवितां'त उपस्थित करून तिचें निराकरणहि केलें आहे.

> शब्दार्थौ सहिताविव प्रतीतौ स्फुरतः सदा
> सहिताविति तावेव किमपूर्वं विधीयते?
> **साहित्य**मनयोः शोभाशालितां प्रतिकाप्यसौ
> अन्यूनातिरिक्तत्वमनोहारिण्यवस्थितिः।[2]

'शब्दार्थौ सहितौ' यांतील सहितौ शब्दावरून शब्द आणि अर्थ ह्यांचें शोभनीय साहचर्य किंवा रमणीय 'साहित्य' अभिप्रेत आहे असें त्याने वर्णिलें असून मार्ग, गुण व वक्रता यांनी अन्वित अशी अलंकारांची ठेवण, आणि वृत्ति व औचित्य यांनी मनोहर झालेला रसपरिपोष, ह्या दोहोंची जेथ स्पर्धा चाललेली असते—

> सा काप्यवस्थितिस्तद्विदानन्दस्पन्दसुन्दरा
> पदादिवाक्परिस्पन्दसारः **साहित्य**मुच्यते।[3]

—अशा अपूर्व वर्णनाला तो 'साहित्य' म्हणतो. या अर्थाला अनुसरून 'सहितयोर्भावः साहित्यम्' असें निर्वचन देऊन 'साहित्यं परस्परस्पर्धित्व-लक्षणमेव विवक्षितम्' असें त्या शब्दाचें स्पष्टीकरण केलें आहे.

[1] **शिशुपालवध**, २. ८८.

[2] **वक्रोक्तिजीवित** (Ed. by S. K. De) श्लोक १६ व १७, पृ. २७.

[3] सदर, श्लोक ३६ पृ. २८. डॉ. बेलवलकर यांच्याकडून प्रो. पां. वा. काणे यांना मिळालेल्या प्रतींत, '०तद्विदाह्लादैकनिबन्धनम्। पदादिवाक्यनिस्यंदसारः' असा पाठभेद दिसतो. पाहा **सं. सा. इतिहास**, पृ. १५८.

'व्यक्तिविवेका'च्या रुय्यकप्रणीत टीकेंत 'सहितौ' पदाचें थोडें निराळेंच समर्थन केलें आहे. 'न च काव्ये शास्त्रादिवदर्थप्रतीत्यर्थं शब्दमात्रं प्रयुज्यते सहितयोः शब्दार्थयोस्तत्र प्रयोगात्। साहित्यं तुल्य-कक्षत्वेनान्यूनातिरिक्तित्वम्'[1] शास्त्रांमध्ये अर्थबोध व्हावा म्हणूनच शब्द-योजना केलेली असते; पण काव्यांत अर्थाइतकेंच शब्दालाहि महत्त्व असल्यामुळें त्याला 'साहित्य' म्हणावें, असें रुय्यकाचें स्पष्टीकरण आहे.

एकंदरीने साहित्य म्हणजे शब्द आणि अर्थ यांचें रमणीय परंतु अन्यूनातिरिक्त असें साहचर्य, असेंच वरील दोन्ही ग्रंथकारांचें मत आहे. अर्थात् साहित्य म्हणजे काव्य असें ते समजतात. सुमारे सातव्या शतकाच्या पूर्वी होऊन गेलेल्या भर्तृहरीने '**साहित्य**सङ्गीतकलाविहीनः साक्षात्पशुः पुच्छविषाणहीनः'[2] ह्या श्लोकार्धांत आणि 'सङ्गीतमपि **साहित्यं** सरस्वत्याः स्तनद्वयम्'[3] ह्या प्रसिद्ध सुभाषिताच्या अज्ञात कर्त्यानेहि हा शब्द काव्य ह्याच अर्थाने वापरलेला दिसतो.

'साहित्य' (विद्या) म्हणजे काव्यमीमांसेचें शास्त्र[4]— दहाव्या शतकांत होऊन गेलेल्या राजशेखराने काव्यमीमांसेच्या पद्धतीचें

१ **व्यक्तिविवेक** (त्रिवेंद्रम संस्कृत सेरीज, नं. ५, १९०९) पृ. ३६. **व्यक्ति-विवेकाच्या** काशी संस्कृत सेरीज नं. १२१, १९३६ मधील प्रतींत रुय्यकाची टीका छापली आहे तींत वरील भाग पृ. २६८ वर पाहावा. तसेंच त्यावरील पं. मधुसूदन मिश्र नांवाच्या अलीकडील टीकाकारानेहि, साहित्य शब्दाचें स्पष्टीकरण 'समसर्वगुणौ सन्तौ सुहृदाविव सङ्गतौ। परस्परस्य शोभायै शब्दार्थौ भवतो यथा॥ —तौ द्वौ सम्मिलितौ काव्यम्' असेंच केलें आहे (पृ. १२५).

२ **नीतिशतक**, १२.

३ **सुभाषितरत्नभाण्डागार** (निर्णयसागर, १९२९, आ. ६) पृ. ३०, श्लोक ८. शिवाय पाहा ३०.९ व ३५.५९.

४ विद्या आणि शास्त्र ह्या संज्ञांतील कांही विद्वानांनी दर्शविलेला सूक्ष्म फरक (पाहा प्रो. श्री. ना. बनहट्टी : **ज्ञानोपासना**, १९३१, प्रकरण ५) ह्या अर्थात प्रस्तुत विवेचनांत बुद्ध्याच विचारांत घेतला नाही.

मोठ्या गौरवानें वर्णन केलें आहे. प्राचीन वाङ्मयांत शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छन्द आणि ज्योतिष अशीं सहा वेदांगें सांगितलेलीं आहेत. पण राजशेखरानें 'उपकारकत्वादलङ्कारः सप्तममङ्गम्'[1] असें म्हणून अलंकारशास्त्राला 'वेदांग'त्व बहाल केलें आहे! कारण तो म्हणतो कीं, अलंकारशास्त्राचें स्वरूप माहीत असल्यावाचून वेदार्थांचें सम्यक् ज्ञान होत नाहीं.

कौटिल्यानें आन्वीक्षिकीप्रभृति चार विद्या सांगितल्या आहेत. पण त्या चारहि विद्यांचा निष्यंद अशी 'साहित्य' ही एक पांचवी विद्या आहे असें राजशेखरानें म्हटलें असून 'शब्दार्थयोर्यथावत्सहभावेन या विद्या सा **साहित्य**विद्या'[2] असा खुलासा केला आहे. अर्थात् राजशेखराच्या मतें साहित्य म्हणजे काव्य नसून तो 'साहित्या'ला शब्दार्थांच्या यथावत् सहभावापासून निर्माण झालेली विद्या किंवा शास्त्र समजतो हें उघड आहे.

राजशेखराप्रमाणें दहाव्या शतकाच्या प्रारंभीं होऊन गेलेल्या मुकुलानेंहि साहित्य हा शब्द साहित्यशास्त्र ह्या अर्थानें वापरलेला आहे.

पदवाक्यप्रमाणेषु तदेतत्प्रतिबिम्बितम्
यो योजयति **साहित्ये** तस्य वाणी प्रसीदति।[3]

'अभिधावृत्तिमातृके'तील ह्या कारिकेचें त्यानें स्वतःच, 'व्याकरण-मीमांसा-तर्क-साहित्यात्मकेषु चतुर्षु **शास्त्रे**षूपयोगात्' असें स्पष्टीकरण केलेलें असल्यामुळे साहित्याच्या अर्थाविषयीं कांहींच शंका राहत नाहीं.

मुकुलाचा शिष्य प्रतीहारेन्दुराज यानें आपल्या गुरूची स्तुति करितांना पुढील उद्गार काढले आहेत.

मीमांसासारमेघात्पदजलधिविधोस्तर्कमाणिक्यकोशात्
साहित्यश्रीमुरारेर्बुधकुसुममधोः शौरिपादाब्जभृङ्गात्।

१ **काव्यमीमांसा**, अ. २ (गायकवाडप्रत, बडोदें १९१६) पृ. ३.
२ सदर, अ. २, पृ. ५.
३ **अभिधावृत्तिमातृका** (निर्णयसागरप्रत १९१६) पृ. २१.

श्रुत्वा सौजन्यसिन्धोर्द्विजवरमुकुलात्कीर्तिवल्ल्यालवालात्
काव्यालङ्कारसारे लघुविवृतिमधात्कौङ्कणः श्रीन्दुराजः ॥[१]

वरील श्लोकांत मीमांसा, पद आणि तर्क हे शब्द शास्त्रवाचक असल्यामुळे साहित्य हा शब्द देखील शास्त्रबोधकच घेतला पाहिजे.

क्षेमेन्द्राने 'बृहत्कथामञ्जरीं'त असें म्हटलें आहे—

श्रुत्वाभिनवगुप्ताख्यात् **साहित्यं** बोधवारिधेः
आचार्यशेखरमणेर्विद्याविवृतिकारिणः ।[२]

अभिनवगुप्तापासून आपण 'साहित्य' शिकलों म्हणजे साहित्यशास्त्राचा अभ्यास केला, असेंच त्याचें म्हणणें दिसतें.

'साहित्या'चा कवींनी केलेला शास्त्रवाचक उपयोग—दहाव्या अकराव्या शतकांतील आलंकारिकांनी साहित्य शब्दाचा जो शास्त्रवाचक उपयोग केलेला आहे त्याचा नंतरच्या कांही कवींनीहि पाठपुरावा केलेला दिसतो. उदाहरणार्थ, बिल्हणाच्या 'विक्रमाङ्कदेवचरितां'त

साहित्यपाथोनिधिमन्थनोत्थं कर्णामृतं रक्षत हे कवीन्द्राः ![३]

—'कविश्रेष्ठांनो, साहित्याच्या सागराचें मन्थन करून निघालेल्या ह्या काव्याचें रक्षण करा', असें म्हटलें आहे. या उद्गारांतील साहित्य शब्दाचा अर्थ शास्त्रदर्शक असला पाहिजे; कारण साहित्यशास्त्रांतील अलंकारादि काव्यसामग्रीचें आलोडन करून आपण हें काव्य रचलें, असा कवीचा आशय दिसतो. त्यामुळे अनेक विद्वानांनी त्याचा 'काव्य' असा केलेला अर्थ किंवा प्रो. पां. वा. काणे यांचा 'सामान्य वाङ्मय' (literature

१ उद्भटकृत **काव्यालङ्कारसारसंग्रह** (Ed. by N. D. Banhatti) वरील 'लघुविवृति', श्लोक शेवटचा.

२ **बृहत्कथामञ्जरी**, प्र. ३६ व ३७. पृ. ६२०. शिवाय पाहा **भारतमञ्जरी** प्र. शेवटचें, पृ. ७–८.

३ **विक्रमाङ्कदेवचरित** (काशी संवत् १६७८) १. ११.

४ **संस्कृत साहित्यशास्त्राचा इतिहास**, पृ. २७१.

in general) हाहि अर्थ पटत नाही. शास्त्रवाचक अर्थ करण्यास दुसरा एक आधार आहे. ह्या श्लोकानंतर तिसराच श्लोक असा आहे—

कुण्ठत्वमायाति गुणः कवीनां **साहित्य**विद्याश्रमवर्जितेषु
कुर्यादनार्द्रेषु किमङ्गनानां केशेषु कृष्णागरुधूपवासः ?[1]

—स्त्रियांचे केस ओलसर नसतील तर त्यांना सुगंधी धूप देणें व्यर्थ होय. त्याप्रमाणे साहित्यविद्येवर परिश्रम घेतले नसतील तर कवींचा काव्यगुण विकास पावत नाही. ह्या त्याच कवीच्या शब्दांवरून त्याला साहित्य शब्दाने काव्याचें शास्त्र अभिप्रेत असल्याचें दिसून येईल.

मङ्खकवि आपल्या 'श्रीकण्ठचरितां'त म्हणतो की,

विना न **साहित्य**विदाऽपरत्र गुणं कथंचित्प्रथते कवीनाम् ।[2]

—साहित्याचें ज्ञान असल्यावाचून कवींच्या काव्यगुणाची प्रसिद्धि होत नाही. अर्थात् साहित्य म्हणजे काव्याचे गुणधर्म प्रकट करणारें शास्त्र हें ओघानेच आलें.

सा हि त्य - श ब्दां कि त शा स्त्र ग्रं थ— बाराव्या शतकानंतर साहित्य शब्दाचा वापर अधिकाधिक होऊं लागला. 'अलंकारसर्वस्व'-कर्त्या रुय्यकाने 'साहित्यमीमांसा' नांवाचा ग्रंथ लिहिला, असें त्याच्याच म्हणण्यावरून समजतें.[3] पण तो ग्रंथ उपलब्ध नाही. विश्वनाथाचें 'साहित्यदर्पण' तर प्रसिद्धच आहे. अद्भुतशर्माकृत 'साहित्यसार' व धर्मसुधीप्रणीत 'साहित्यरत्नाकर'[4] हे दोन ग्रंथ प्रकाशित असून शिवाय साहित्यकल्पवल्लि, साहित्यकल्लोलिनी, साहित्यकौमुदी, साहित्यचिंतामणि, साहित्यचूडामणि, साहित्यतरंगिणी, साहित्यदीपिका, साहित्यसुधासिन्धु,

१ **विक्रमाङ्क०, १. १४.** २ **श्रीकण्ठचरित, २. १२.**

३ पाहा **व्यक्तिविवेक** (काशी, १९३६)वरील टीका, पृ. २४३

४ हे दोन्ही ग्रंथ अनुक्रमें, निर्णयसागर मुंबई १९०६ व नेलोर १८८५ मध्ये छापले आहेत.

साहित्यसूक्ष्मसरणि असे किती तरी ग्रंथ वा टीका यांच्या हस्तलिखितांचा उल्लेख ऑफ्रेट्प्रभृतींच्या कॅटलॉगमध्ये सापडतो. रुय्यक व विश्वनाथ यांना साहित्य म्हणजे काव्य असें अभिप्रेत आहे की काय, अशी शंका येते. पण इतर ग्रंथकार साहित्याचा शास्त्रार्थक उपयोग करितात, हें उघड दिसतें.

साहित्यशास्त्राची व्याप्ति— साहित्यशास्त्र म्हणजे काव्यांतील शब्द आणि अर्थ यांच्यांतील शोभनीय अशा यथावत् सहभावापासून बनलेलें शास्त्र होय, हें वर सांगितलेंच आहे. काव्यांतील शब्दार्थात्मक शरीराचा त्यांत संबंध येत असल्यामुळे त्यांतील 'शब्दा'वरून काव्याच्या एकंदर बाह्यस्वरूपाची लक्षणमीमांसा किंवा शब्दाच्या निरनिराळ्या शक्ति, शब्दावर अधिष्ठित असलेले अलंकार, गुण, रीति ह्यांच्या चर्चेचा समावेश साहित्यशास्त्रांत होतो; म्हणजे सामान्यपणें, ॲरिस्टॉट्ल्ने वर्णिलेल्या Rhetoric सारखा कांहीसा भाग येतो.

शब्दाच्या चर्चेप्रमाणे 'अर्थां'वर आधारलेले प्रश्न–उदाहरणार्थ, अलंकार, गुण किंवा ध्वनि यांचें विवेचन; त्याचप्रमाणे शब्दार्थात्मक काव्यशरीराचें सामान्य स्वरूप म्हणजे काव्यलक्षण, काव्याचे प्रकार, काव्याचें प्रयोजन व हेतु यांचाहि विचार साहित्यशास्त्राच्या कक्षेंत यावयास पाहिजे. अर्थात् साधारणतः ॲरिस्टॉट्ल्च्या Poetics मधील विवेचनाचा विषय येथे मांडला असतो, असें म्हणतां येईल.

तथापि साहित्यशास्त्रांत केवळ शब्दार्थात्मक शरीराचाच विचार मुख्य नसून शब्द आणि अर्थ ह्यांच्या विशिष्ट सहभावाचा किंवा 'साहित्या'चा विचार प्रामुख्याने यावयास पाहिजे. हें 'साहित्य' 'आनन्द-स्पन्दसुन्दर' असलें पाहिजे, असें कुन्तकाचें म्हणणें वर आलेंच आहे. 'साहित्यां'त जें सौन्दर्यतत्त्व आहे त्याचा विचार पाश्चात्य सौन्दर्यशास्त्र-वेत्त्यांनीहि केलेला दिसतो. काव्यांतील शब्द आणि अर्थ यांचें सुंदर

साहित्य हें सौंदर्यशालि संपृक्तत्वा(Aesthetic fusion)चें एक उदाहरण म्हणून त्यांनी दिलें आहे. याविषयी एका आधुनिक सौंदर्यशास्त्रज्ञाचे विचार वाचनीय आहेत; काव्यांतील Aesthetic fusion संबंधी लिहितांना तो म्हणतो—

Poetry is expressed in words and words suggest images and ideas, and in poetry we may be explicitly conscious of both the words and the ideas or images with which they are associated. The two must be aesthetically relevant. They must form parts of a single harmonious system. As A. C. Bradley has it, "The meaning and the sounds are one; there is, if I may put it so, a resonant meaning or a meaning resonance."*[१]

काव्यांतील हें सौन्दर्यतत्त्व अलंकार, रीति, ध्वनि इत्यादि सर्वच पद्धतींच्या मुळाशीं असलें पाहिजे, हें संस्कृत शास्त्रज्ञांनाहि मान्य असून 'रस' म्हणजे तर सौन्दर्यतत्त्वाचा परिपाकच होय;[२] म्हणून साहित्यशास्त्राचा रस हा सर्वांत प्रमुख विषय ठरतो. अर्थात् Rhetoric आणि Poetics प्रमाणे Aesthetics चाहि कांहीसा अंश साहित्यशास्त्रांत अंतर्भूत होतो. यावरून Aesthetics, Poetics व Rhetoric ह्यांच्यांतील मर्यादारेषाविषयीची विशद कल्पना पौरस्त्य

१ L.R.Reid: *A Study in Aesthetics* (London, 1931) p.100.

* Poetry for Poetry's Sake, *Oxford Lectures*.

२ वा. गो. आपटे यांनी बंगाली ग्रंथांच्या आधारें लिहिलेल्या 'सौन्दर्य आणि ललितकला' (पुणें, १९१९) ह्या पुस्तकांत असेच विचार प्रकट केले असून 'ज्याला आमच्या पूर्वजांनी रस अशी संज्ञा दिली त्यालाच-प्रो. कॅरिट याने- expression of emotion म्हटलें आहे.' (पृ. ४७) असें विधान करून पुढे 'सौन्दर्याचें मूलतत्त्व जो रस' त्याचें विवेचन केलें आहे.

साहित्यशास्त्रज्ञांना होती, असें समजण्याचें कारण नाही.[१] तथापि त्यांनी केलेल्या काव्याच्या शास्त्रीय विश्लेषणांत ह्या तीन शास्त्रांतील आवश्यक तेवढा अंश आला असून त्या आधारावर संस्कृत साहित्यशास्त्राची व्याप्ति विकसित झाली, असें म्हणतां येईल.

आधुनिक इंग्रजी वाङ्मयांत ज्याला साहित्यसमालोचन (literary criticism) म्हणतात त्याच्याच तत्त्वांचें ग्रथन साहित्यशास्त्रांत असतें. पण समालोचन हें प्रत्येक कलाकृति ही एक विशिष्ट बाब आहे म्हणून तिचें परीक्षण करितें;[२] तर 'साहित्यशास्त्रां'त परंपरेने ठरलेल्या काव्यमीमांसेच्या तत्त्वांचा विचार व नवकृतींच्या विकासाचा समावेश होईल असें त्या तत्त्वांचें विवेचन केलेलें असतें.

निष्कर्ष

(१) प्राचीन काळीं काव्यमीमांसेच्या शास्त्रांत काव्याच्या रचनेसंबंधी विचार होत असावा; काव्यलक्षणांकडे शास्त्रज्ञांचें लक्ष्य नंतर वळलेलें दिसतें.

(२) संस्कृत आलंकारिकांनी अलंकारांच्या चर्चेला प्राधान्य दिलें असलें तरी काव्याच्या मुळाशीं असलेल्या सौंदर्यतत्त्वाचा त्यांनी विचार केला आहे; रस हा त्या सौंदर्यतत्त्वाचा परिपाक होय.

---

१ पाहा S. K. De : *Sanskrit Poetics*, Vol. II, p. 359, fn.

२ 'Every work of art is a particular case and must be judged as such.'—L. Abercrombie, "Principles of Literary Criticism" in *An Outline of Modern Knowledge* (London, 1931) p. 905. *et seq.*

(३) साहित्य म्हणजे शब्द आणि अर्थ यांचा सहभाव असून तो शब्द काव्य या अर्थानें वापरलेला दिसतो. तथापि पुढे त्याला साहित्यविद्या किंवा काव्यमीमांसेचें शास्त्र हा अर्थ मिळाला व तशा अर्थानें त्याचा उपयोग अनेक शास्त्रज्ञांनी व कवींनी केला आहे.

(४) साहित्यशास्त्रांत शब्दशक्ति, अलंकार, गुण, रीति, काव्याचें लक्षण, प्रयोजन, हेतु व रस इत्यादि विषयांचा—म्हणजे पाश्चात्यांनी विवेचिलेल्या Rhetoric, Poetics व Aesthetics या तीन्ही शास्त्रांतील मुख्य तत्त्वांचा— अंतर्भाव होतो.

(५) 'साहित्यसमालोचन' हें विशिष्ट कलाकृतीचें परीक्षण करितें, तर साहित्यशास्त्रांत समालोचनाच्या तत्त्वांचें विवेचन प्रधान असतें.

उल्लेख दुसरा

मराठीच्या साहित्यशास्त्राची भूमिका

> " To judge of poets is only the faculty of poets; and not of all poets, but the best."
>
> —Ben Jonson*

काव्य आणि साहित्यशास्त्र— भाषेला जसें व्याकरण तसें काव्याला साहित्यशास्त्र होय असें म्हटलें तर त्या दोहोंतील पूर्वापर आणि आश्रयाश्रित संबंध स्पष्ट होईल. भाषेशिवाय व्याकरणाला स्थान नाही त्याप्रमाणे काव्यकृतींखेरीज साहित्यशास्त्रालाहि अधिष्ठान नाही. भरतमुनीला नाटयशास्त्र हें प्रत्यक्ष ब्रह्मदेवाने आयतें हातांत दिलें अशी आख्यायिका आहे. किंबहुना तसा स्पष्ट उल्लेखच[1] नाटयशास्त्राच्या प्रारंभीं आढळतो. पण मुनिवचनाबद्दल अनादर न दाखवितां एवढें म्हटलेंच पाहिजे की, नाटयशास्त्र अवतरण्यापूर्वी नाटयकलेचा शास्त्रनिर्मिति होण्याइतका विकास खात्रीने झाला असला पाहिजे. जमा झालेलें आणि व्यवस्थित केलेलें ज्ञान ही जर शास्त्राची व्याख्या मान्य केली तर कोणतेंहि शास्त्र हें स्फूर्तीच्या सामर्थ्याने निर्माण झालें, असें वाच्यार्थाने म्हणतां येणार नाही. नाटयशास्त्र तेवढें काळाच्या तावडींतून

* R. A. Scott-James : *The Making of Literature* (1932) Ch.XII. "Ben Jonson" p. 128. See also ibid, pp. 14,215,387.

१ **नाट्यशास्त्र**, भाग १ (गायकवाडप्रत बडोदें, १९२६) पृ. १.

बचावलें आणि त्याला आधारभूत असलेल्या नाट्यकृति कालाच्या उदरांत गडप झाल्या हा निष्कर्ष अपरिहार्य आहे.

किंबहुना, साहित्यशास्त्र हें आदर्श कलाकृतींवरच आधारलेलें असलें पाहिजे. कवीची बहुरंगी प्रतिभा जागृत होऊन तिला नवोनव उन्मेष फुटूं लागले किंवा तिची अपूर्ववस्तुनिर्माणक्षमता वाढून तिचें क्षेत्र व्यापक होऊं लागलें की साहित्यशास्त्रालाहि आपला आराखडा त्या रंगच्छटांचा समावेश होईल अशा रीतीनें वाढविला पाहिजे. आदर्श कलाकृतींचा आधार असेपर्यंतच त्या शास्त्रांत जिवंतपणा राहील. कारण साहित्यशास्त्र ही नदीच्या प्रवाहाप्रमाणे एक जिवंत वाढ आहे. नदीचा प्रवाह अव्याहत चालू असतो तो जमिनींतूनच मिळणाऱ्या झऱ्यांच्या आधारानें; आकाशांतील पावसाच्या पाण्यानें नव्हे! जमिनींतील जिवंत झरा आटला की नदीला मिळणारे लहानसहान ओढेनाले आटून जातात, नदीचा प्रवाह त्रुटित होतो–खंडून जातो. मधून मधून साचलेल्या पाण्याचीं पल्वलें मात्र राहतात!

संस्कृत साहित्यशास्त्राचा अंतकाल— नवोदित काव्याच्या अपेक्षेनें तत्कालीन साहित्यशास्त्राचा उत्तरोत्तर विकास न झाल्यामुळे संस्कृत साहित्यशास्त्राची अगदी अशीच स्थिति झाली, हें त्या शास्त्राच्या प्रमुख ग्रंथांचा स्थूल आढावा घेतला तरी लक्ष्यांत येण्यासारखें आहे.

संस्कृत साहित्यशास्त्रांतील रस आणि अलंकार ह्या दोन्ही काव्यतत्त्वांचें विवेचन नाट्यशास्त्रांत सापडतें. तथापि अलंकारशास्त्राचा असा पहिला ग्रंथ म्हणजे भामहाचा होय. भामहापासून ध्वन्यालोककर्त्यापर्यंतच्या सुमारे तीनशे वर्षांच्या काळांत काव्यविचाराचें चांगलेंच मन्थन होऊन एका बाजूने भामह, उद्भट व रुद्रट ह्यांनी 'अलंकारा'ची तर दुसऱ्या बाजूनें दण्डी व वामन यांनी गुणांवर अधिष्ठिलेल्या 'रीति'वादाची विशेष तरफदारी केलेली दिसते.

'ध्वन्यालोका'नंतरच काव्यांतील मुख्य तत्त्व जें रस किंवा रसध्वनि त्याची सखोल चर्चा झाली व आतापर्यंत 'रसा'ला जें केवळ नाट्याच्याच प्रांतांत स्थान मिळत होतें, त्याचा खराखुरा बोलबाला ध्वनिवादामुळे काव्याच्या जगांतहि झाला. ध्वनितत्त्वावर हल्ला चढविणारे 'वक्रोक्ति'वादी व 'अनुमान'वादी निघाले. पण ध्वन्यालोक'लोचन'कार अभिनवगुप्त याच्या प्रखर तेजापुढे त्यांचा कांही प्रकाश पडला नाही.

यानंतर तत्कालीन साहित्यशास्त्राला नवीन विचार करण्यासारखें संस्कृतांत कांही आढळलें नाही. रस, ध्वनि, अलंकार ह्या विषयाचा काथ्याकूट होऊन त्यांचें वर्गीकरण व पृथक्करण करण्याचेंच काम उरलें ! ह्या कामाला राजानक मम्मटासारखा विचक्षण शास्त्रज्ञ मिळाल्यामुळे त्याचा 'काव्यप्रकाश' हा ग्रंथ, त्यांत कोणतेंही नवीन तत्त्व नसूनहि, सर्वश्रेष्ठ पाठ्यग्रंथ म्हणून मान्य झाला.

मम्मटानंतर वाग्भट झाले, रसचर्चा करणारे अनेक लेखक निघाले, कविशिक्षा देणारे ग्रंथकार उदयास आले; आणि दुय्यम दर्जाच्या ग्रंथकारांना वगळलें तर असें म्हणतां येईल की, संस्कृतांतील अखेरचे मोठे कवि जगन्नाथपंडित यांच्या तेजस्वी ग्रंथाबरोबर सतराव्या शतकाच्या अंतीं संस्कृत साहित्यशास्त्राचाहि अंत झाला !

संस्कृत साहित्यशास्त्राची अपूर्णता— मम्मटाचा काळ साधारणपणें खिस्तशक ११०० च्या सुमारास येतो. त्यानंतर दीडदोनशे वर्षांनी महाराष्ट्रांत महानुभाव व ज्ञानेश्वरादि[१] संतकवींनी संस्कृतापासून बहुतांशीं भिन्न अशी काव्यरचना देशी भाषेंतून करावयास सुरुवात केली. या काळांत खुद्द संस्कृतांतूनहि पूर्वकालीन काव्यापेक्षा निराळ्या धर्तीचें म्हणजे ईश्वरभक्तिपर काव्य होतच होतें. मराठीखेरीज इतर देशी

१ 'प्रसिद्ध मम्मट हा ज्ञानेश्वराचा समकालीन असावा' हें द. के. केळकरांचें विधान (**काव्यालोचन**, पृ. ४) निस्संशय चुकीचें म्हणावें लागतें.

भाषांतूनहि–उदाहरणार्थ, उत्तरेंत हिंदी भाषेंत पृथ्वीराजरासो, आदिग्रंथ आणि पूर्वेकडे बंगालींतील वैष्णवपन्थीयांचें काव्य अशा प्रकारें नवीन प्रवृत्तींचें वाङ्मय निर्माण होऊं लागलें.

संस्कृतांतील पारंपरिक साहित्यशास्त्रज्ञांनी खुद्द संस्कृत वाङ्मयांतील नवीन प्रवृत्तींचाच समावेश आपल्या ग्रंथांत करून घेतला नाही, मग देशी भाषेंतील नवोदित काव्याची दखलहि त्यांनी घेतली नाही, यांत काय आश्चर्य ? 'वास्तविक पाहतां संस्कृतव्यतिरिक्त इतर भाषांकडे त्यांनी लक्ष्य देण्याचें कांहीच कारण नव्हतें' असें म्हणावें तर हालाच्या 'गाथासप्तशतीं'तील आर्यांसारख्या शृंगारबहुल अशा शेकडो प्राकृत कवनांचा परामर्श घेण्याची प्रथा तर मम्मटापूर्वीच्या ध्वनिवाद्यांपासूनच पडलेली दिसते ! प्राकृतांतील उत्तान शृंगार पचविणाऱ्या संस्कृत पंडितांना देशी भाषांतील ईश्वरप्रेमविषयक काव्याचें मात्र वावडें असावें हा तत्कालीन सदभिरुचीच्या ह्रासाचाच पुरावा समजावा काय ?

वस्तुतः नवोदित काव्यप्रवृत्तींचा अंतर्भाव संस्कृत साहित्यशास्त्रांत झाला असता तर तें शास्त्र सजीव राहिलें असतें. पण मम्मटापासून जगन्नाथपंडितापर्यंतच्या काळांत निर्माण झालेल्या प्रतिभाशाली काव्यसंपदेची तत्कालीन शास्त्रज्ञांनी उपेक्षा केली. स्वतंत्र व संग्राह्य अशी व्यापक बुद्धि न ठेवतां त्यांनी जुन्या कल्पनांची री ओढली. जुनाट विचारांचें त्याच पद्धतीने चर्वित चर्वण केलें व भेदप्रभेद काढण्यांत आपल्या बुद्धीचा व्यय केला.

आधी काव्य आणि नंतर साहित्यशास्त्र हा क्रम ध्यानांत घेतला आणि मराठींतील काव्यकलेच्या अंगोपांगाची उपेक्षा करून तदनंतरचें साहित्यशास्त्र संस्कृत पंडितांकडून लिहिलें गेलें ही गोष्ट लक्ष्यांत ठेवली तर निदान मराठी काव्याच्या अपेक्षेने संस्कृतांतील साहित्यशास्त्र हें अपर्याप्त आहे, हें अधिक युक्तिवादाशिवाय पटण्यासारखें आहे.

‘म रा ठी चें सा हि त्य शा स्त्र’ मां ड ण्या ची आ व श्य क ता— संस्कृतांत जें भक्तिपन्थीय काव्य झालें त्याची पारंपरिक साहित्यशास्त्राने उपेक्षा केलेली असली तरी, भागवतादि पुराणग्रंथांतील भक्तिरसाचें शास्त्रीय विश्लेषण करण्यासाठी आणि चैतन्यसांप्रदायाच्या वैष्णवपंथी काव्यांतील भक्तिरसाच्या अनेकविध छटांचा अंतर्भाव होईल अशा प्रकारें त्यांचें नवेंच ‘रसशास्त्र’ बनविण्यासाठी, अनुक्रमें मधुसूदन-सरस्वती व रूपगोस्वामी या यतिद्वयांनी कांही विशिष्ट ग्रंथनिर्मिति[1] केली. त्यांचे ग्रंथ हे सांप्रदायिक ठरले गेले तरी त्यांनी त्या त्या काव्य-प्रवृत्तीच्या विकासाची बूज राखली, असें म्हणतां येतें.

तथापि हे ग्रंथ विशिष्ट रसाची स्थापना अगर विवरण करण्या-साठीच निर्माण झाले. साहित्यशास्त्राच्या इतर तत्त्वांचा विचार त्यांनी केला नाही. शिवाय हे ग्रंथ संस्कृतांत झाले व त्यांचें विचारक्षेत्र विशिष्ट काव्य-कृतींपुरतेंच जाणून बुजून त्यांनी मर्यादित केललें दिसत असल्यामुळे मराठीं-तील संतकाव्याचा शास्त्रीय विचार त्यांच्याकडून अपेक्षितां येत नाही.

थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे हे नवप्रवृत्तीचे ग्रंथ देखील इतर पारंपरिक ग्रथांप्रमाणे संस्कृताच्या साहित्यशास्त्रांतच मोडतील. मराठीचें असें साहित्यशास्त्र त्यांत दिसणार नाही. हा विचार संस्कृतांत तर झालाच नाही परंतु खुद्द मराठींतहि ‘मराठीचें साहित्यशास्त्र’ आजवर मांडलें गेलें नाही. ‘काव्येतिहाससंग्रहां’त छापलेला विठ्ठलकविकृत ‘र. .जरी’ व गंगाधरशास्त्रीकृत ‘रसकल्लोल’[3] हे दोन ग्रंथ आंग्ल-

१ ह्या ग्रंथांचा यथोचित परामर्श प्रस्तुत ग्रंथांत भक्तिरससंबंधीच्या उल्लेखांत घेतलेला आढळून येईल.

२ **विठ्ठलकृत कवितासंग्रह** (काव्यसंग्रह, १८९६) पृ. २२० ते २४२.

३ चांदोरकरांच्या **‘संतकविकाव्यसूची’**(पुणें, शके १८३७)त याशिवाय शिवरामकृत **रसकल्लोळ** व भैरवकृत **रसमंजिरी** या दोन ग्रंथांचा उल्लेख केलेला आहे. (ग्रंथसूचि, पृ. ३९).

पूर्वकालीन लेखकांनी मराठींत लिहिलेले दिसतात. पण त्यांत केवळ रसाचाच पारंपरिक विचार आहे, इतकेंच नव्हे तर त्यांतील पहिला ग्रंथ संस्कृतांतील भानुदासाच्या त्याच नांवाच्या ग्रंथाचें जवळ जवळ श्लोकशः भाषांतर आहे! अर्थात् भाषा मराठी असली तरी ह्याहि ग्रंथांची गणना संस्कृताच्या साहित्यशास्त्रांतच करावयास पाहिजे.

साहित्यशास्त्रविषयक प्रश्नांवर ग्रंथलेखन करणाऱ्या आधुनिक विद्वानांपैकी कांहींना मराठीच्या साहित्यशास्त्राची कल्पना सुचली आहे, नाही असें नाही. तथापि तिला मूर्त स्वरूप देण्याची क्रिया अद्याप कोणाकडून झालेली दिसत नाही. डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांनी 'महाराष्ट्रीयांचें काव्यपरीक्षण' या ग्रंथांत असा प्रयत्न केलेला दिसतो. पण एक तर त्यांचा बहुतेक भर काय तो 'विविधज्ञानविस्तारा'च्या जुन्या अंकांतील काव्यपरीक्षणात्मक लेखावरच दिसतो. त्यांनी केलेल्या विवेचनांतून ते मांडूं इच्छित असलेले अनेक सिद्धान्त उपपन्न होत नाहीत. व संस्कृत साहित्यशास्त्रांतील 'ध्वनि'सारख्या प्रमुख तत्त्वाचीहि योग्य कल्पना त्यांना माहीत असलेली दिसत नाही.[१] शिवाय रामदासाखेरीज मराठींतील इतर श्रेष्ठ कवींच्या उक्तींचा त्यांनी सखोल परामर्श घेतला नाही. द. के. केळकरांनी म्हटल्याप्रमाणे "त्यांत मराठी कवि व काव्याविषयी अवांतर बरीच उपयुक्त व मनोरंजक माहिती असली तरी मुख्य प्रमेय जें काव्यशास्त्र त्याविषयीचा मजकूर दहापांच पृष्ठांतच समाविष्ट झाला आहे."[२]

मराठीच्या साहित्यशास्त्राच्या अपेक्षेने पाहतां खुद्द केळकरांच्या 'काव्यलोचना'विषयी तसेंच विधान करितां येईल. संस्कृतांतील व इंग्रजींतील काव्यालोचनविषयक प्रश्नोपप्रश्न यांची त्यांनी सालंकार भाषेंत

१ पाहा **म. का. परीक्षण** (पुणें १९२८) पृ. १४, ३६. इ.
२ **काव्यालोचन**, पृ. ५.

पल्लवित मांडणी केली आहे. पण मराठीचें साहित्यशास्त्र त्यांत फारच थोडया ठिकाणीं विवेचिलें आहे.

याशिवाय प्रो. जोग यांचा 'अभिनव काव्यप्रकाश', बाळूबाई खरे यांची 'अलंकारमंजूषा' व आगाशे यांची 'सारस्वतमीमांसा' असे अनेक ग्रंथ मराठींतून झाले आहेत. पण या सर्व ग्रंथांत उदाहरणें जरी मराठी काव्यांतील घेतलीं आहेत, तरी त्यांनी मांडलेलें साहित्यशास्त्र हें मराठीचें नव्हे, संस्कृताचें होय. मराठींतील एतद्विषयक ग्रंथांच्या उणिवेमुळे मराठीचें साहित्यशास्त्र मांडण्याची आवश्यकता आजहि सारखीच तीव्र आहे.

मराठीच्या साहित्यशास्त्राची साधनसामग्री— काव्य आणि साहित्यशास्त्र यांचा जिव्हाळ्याचा संबंध पाहतां मराठीचें साहित्यशास्त्र मांडण्यासाठी खरीखुरी व जातिवंत सामग्री म्हणजे मराठींतील अभियुक्त असे काव्यग्रंथच होत. यद्यपि संस्कृतांतील साहित्यशास्त्राने मराठींतील काव्यसंपदेची उपेक्षा केली असली तरी आपण कांहीतरी अभिनव प्रकारची काव्यविरचना करीत आहोंत अशी जाणीव ज्ञानेश्वरांपासून रामदासांपर्यंतच्या सर्वच संतकवींना पुरेपूर होती याचें प्रत्यन्तर त्यांचीं काव्यें वरवर चाळून पाहिलीं तरी येण्यासारखें आहे. संस्कृत महाकाव्यांचा बाह्य साचा देखील त्यांनी पार झुगारून दिला आहे, हें तर सकृद्दर्शनींच ध्यानांत येतें. तथापि आपल्या काव्याची भाषा, त्याचें प्रयोजन, त्याचे हेतु, त्याचे विषय, त्याचें वर्गीकरण किंबहुना त्यांतील रस हें सर्व पूर्वसूरींच्या कल्पनेहून फार विभिन्न आहे ही गोष्ट मनांत बाळगूनच ते आपले काव्य करावयास प्रवृत्त झाले आहेत, ही गोष्ट त्यांच्या ग्रंथांचे उपक्रमोपसंहार वाचले तरी कळून येईल.

ज्ञानेश्वरांपासून रामदासांपर्यंतच्या सर्वच कवींनी स्वकाव्यविषयक उद्गार काढावे हें थोडें नवलाचें दिसत असलें तरी त्याच्यामागे एक

कारणपरंपरा आहे. संतकवींचा निश्चित सांप्रदाय स्थापन होऊन त्यांचीं काव्यें जनसमुदायांत शिरोधार्य झालीं असलीं तरी समकालीन विद्वान् असा रसिकांचा वर्ग आपली काव्याभिरुचीची तहान संस्कृत काव्यावरच भागवीत असे. अशा परिस्थितींत संतकवींना आपल्या नूतन कृतींची वकिली स्वतःच करावी लागली. कारण त्या काळांत साहित्यशास्त्र होतें तें संस्कृताचें; व त्या साहित्यशास्त्राने तर मराठी काव्याची उपेक्षा केलेली. तेव्हा मराठी संतकवींचे स्वकाव्यसमर्थनपर असलेले उद्गार म्हणजे ह्या उपेक्षेस क्वचित् विनयाने, क्वचित् कळवळ्याने, क्वचित् प्रौढीने तर क्वचित् उपहासपूर्ण तुच्छतेने दिलेला जबाबच होय, असें म्हणावयास हरकत नाही.

अशा प्रकारचे त्यांची मनोभूमिका व काव्यप्रवृत्ति व्यक्त करणारे साहित्यशास्त्रविषयक उद्गार प्राचीन मराठी कवितेंत बहुधा प्रत्येक काव्याच्या उपक्रमोपसंहारांतून व प्रसंगोपात्त इतरत्रहि, प्रत्यक्ष वा दृष्टान्तादि परोक्षरीतीने, सर्वत्र विखुरलेले आहेत. हे उद्गार म्हणजे मराठीच्या साहित्यशास्त्राचीं साधनें होत. ह्या साधनांचें वर्गीकरण करून त्यावरून फलित होणाऱ्या काव्यमीमांसेच्या तत्त्वांचें संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या साहाय्याने व तुलनेने विवेचन करणें हीच मराठीच्या साहित्यशास्त्राची भूमिका होय.

क वीं क डू न का व्य नि य म व र्त वि ण्या ची प द्ध ति— खुद्द कवींची मनोभूमिका व दृष्टिकोण समजून घेऊन त्यांच्या चष्म्यांतून काव्यप्रांताचें अवलोकन करण्याचा व साहित्यशास्त्राची मांडणी करण्याचा प्रस्तुत प्रयत्न मराठी वाङ्मयांत बराच अभिनव असला तरी ह्या पद्धतीचें दिग्दर्शन अनेक विद्वानांनी केलेलें आहे. उदाहरणार्थ, मद्रासचे डॉ. ए. शंकरन् ह्यांनी 'रस आणि ध्वनिसिद्धान्ता' वरील आपल्या प्रबंधांत भामहापासून आनंदवर्धनापर्यंच्या काळांतील प्रमुख

संस्कृत कवींच्या साहित्यशास्त्रीय मतांचें, एक स्वतंत्र प्रकरण देऊन, थोडक्यांत संकलन केलें आहे.[1]

पाश्चात्य साहित्यसमालोचनाच्या चर्चेंत काव्याचा खरा मीमांसक कवि नसून टीकाकार (critic) होय, अशी कल्पना कांही काळापूर्वी प्रचलित होती. बागेचा खरा मीमांसक म्हणजे जसा बागवान, यंत्राचा खरा मीमांसक म्हणजे ज्याप्रमाणे यंत्रकार, तसा काव्याचा मीमांसक मात्र कवि समजला जाऊं नये, हें थोडें अन्यायाचेंच दिसतें. पण याच्या समर्थनार्थ एका आधुनिक इंग्रजी लेखकानें[2] "How are we to know what an author's *intentions* are? An author seldom tells us that, and when he does, his information is seldom to be trusted." असे शंकेखोरपणाचे उद्गार काढले आहेत.

तथापि विख्यात कलामर्मज्ञ लेसिंग् यानें अशा शंकेला आधीच उत्तर देऊन ठेविलें आहे. 'कलेचा प्रत्येक टीकाकार हा कांही कलावंत (genius) असूं शकणार नाही, पण प्रत्येक कलावंत मनुष्य हा जन्मतःच कलेचा टीकाकार असतो.' कारण तो म्हणतो की, 'खुद्द कलावंताजवळ त्या कलेच्या सर्व नियमांचा मुकाबला देणारा पुरावा असतो.'[3]

NOT OF ALL POETS BUT THE BEST— मराठी कवींना अभिप्रेत असलेलें साहित्यशास्त्र मांडतांना मराठी काव्याचा

१ पाहा A. Shankaran : *Some Aspects of Literary Criticism in Sanskrit* or *the Theories of Rasa and Dhvani* (Madras, 1928) Ch. V "Poet-Critics of This Period."

2 Lascelles Abercrombie, op. cit., p. 906.

3 "Not every critic of art is a genius but every genius is born a critic of art. He has within himself the evidence of all rules."—Lessing.

अत्युज्ज्वल असा प्राचीन कालखंड—म्हणजे ज्ञानेश्वर ते रामदास—हा अवलोकनार्थ घेतला आहे. त्यांतील ज्ञानेश्वर, भास्करादि महानुभाव, एकनाथ, मुक्तेश्वर, तुकाराम, वामन व रामदास, या सर्वोत्कृष्ट कवींनाच येथे पाचारण केलें असून त्यांच्या श्रेष्ठ कृतींतील काव्यविषयक उद्गारांचा यथाशक्ति परामर्श घेतला आहे.

ज्या कवींजवळ नियम सिद्ध करण्याचा पुरावा असतो त्याला लेसिंग्ने कलावंत किंवा प्रतिभावंत (genius) असें संबोधिलें असून एलिझाबेथच्या काळांतील कविपंडित बेन् जॉन्सन् याच्या प्रसिद्ध उक्तीप्रमाणे, काव्यावर मत देण्याचा अधिकार हा फक्त कवींचाच असला तरी तो सर्व कवींचा नाही; तर केवळ सर्वश्रेष्ठ कवींचा होय.[१] प्रस्तुत प्रबंधांत मराठी कवींची सर्वश्रेष्ठता निश्चित करितांना 'ज्ञानेश्वर ते रामदास' या कालखंडांतील त्या त्या कालविभागाचे व विशिष्ट प्रवृत्तींचे प्रातिनिधिक कवि निवडणें हें गमक ठरविलें आहे. पुढील अनेक कवींना उपजीव्य झालेले ज्ञानेश्वर, एकनाथ व मुक्तेश्वर हे 'निरूपण' काव्याचे प्रतिनिधि म्हणून निवडले असून महानुभावांच्या 'साती ग्रंथां'पैकी उपलब्ध असलेल्या कृतींचे कर्ते भास्कर, दामोदर, विश्वनाथ व नारायण यांना महानुभावांचे प्रमुख म्हणून घेतलें आहे. ज्ञानेश्वरांपासून रचल्या गेलेल्या अभंग वाङ्मयाचे उद्गाते म्हणून तुकारामांचा अंतर्भाव केला असून अक्षरगणात्मक सुश्लोक लिहिण्याबद्दल गाजलेला वामनपंडित श्लोक-वाङ्मयाचा प्रतिनिधि असल्यामुळे त्याचीं 'भागवती काव्यें' अवलोकनासाठी घेतलीं आहेत. रामदासांच्या 'दासबोधा'बद्दल नव्याने कांही लिहावयास नको. त्यांतील साहित्यशास्त्रविषयक विचारांचें नावीन्यपूर्ण संकलन पाहिल्याशिवाय मराठीच्या साहित्यशास्त्रावरील कोणताहि ग्रंथ अपूर्ण राहील.

१ पाहा मागील पृ. ३३.

ग्रंथांतील विषयविभागाची रूपरेषा— साहित्यशास्त्राची व्याप्ति आणि मराठीच्या साहित्यशास्त्राची भूमिका निश्चित केल्यावर प्रस्तुत ग्रंथांतील विषयविभागाची साधारण रूपरेषा सहज सांगतां येईल. वाङ्मय, सारस्वत, काव्य व साहित्य ह्या महत्त्वाच्या संज्ञांचें आणि त्यांच्या लक्षणांचें विवेचन करणें हा प्रस्तुत साहित्यशास्त्राचा प्राथमिक भाग राहील. काव्यप्रयोजन आणि काव्यहेतु किंवा काव्यकारण यांचा परामर्श घेणें हेंहि मराठीकवींच्या काव्याचें अस्तित्वकारण (*raison d'etre*) समजण्याच्या दृष्टीनें अत्यावश्यक ठरतें. त्यानंतर मराठी कविपंडितांना अभिप्रेत असलेलें अलंकारतत्त्व, शैली, रस, रससंख्या आणि शांतरस ह्या विषयांचें विवेचन करून सरतेशेवटीं मराठी साहित्यशास्त्राला प्राणभूत असलेला भक्तिरससिद्धान्त मांडावा असा बेत आहे.

विवेचनांतील शास्त्रीय पद्धति— संशोधनपूर्वक ग्रंथ लिहिण्याच्या शास्त्रीय पद्धतीप्रमाणें प्रस्तुत विवेचन हें निर्गमन किंवा सिद्धान्तगामी (inductive) पद्धतीप्रमाणें होणार असल्यामुळें प्रथमतः वर ठरविलेल्या रूपरेषेंतील विषयांवरील माहिती ज्या ज्या ठिकाणीं उपलब्ध होते त्या त्या स्थलांचा अर्थ निश्चित करून नंतर त्यांचें विषयवार वर्गीकरण केलें आहे. होतां होईल तों विषयाच्या कक्षेंत न येणाऱ्या उदाहरणांचा निर्देश टाळला असून अवलोकिलेल्या सारख्या सारख्या उदाहरणांपैकी वैशिष्ट्यपूर्ण स्थलांची कसोशीनें निवड करून तीवरून निष्पन्न होणाऱ्या बाबींचा निर्देश केला आहे. सिद्धान्तानुसारी पद्धतीचा अवलंब केल्यामुळें विषयविवेचन करितांना साहित्य-शास्त्रविषयक मूलतत्त्वांखेरीज कोणतीहि गोष्ट गृहित धरिली नाहीं, किंवा संशोधनजन्य अभ्यासांतीं फलित होणाऱ्या साहित्यशास्त्रीय तत्त्वाला, उपोद्बलक आधारावरून तें उपपन्न झाल्याशिवाय, अकालीं स्पर्श केला नाहीं.

नि ष्क र्ष

(१) साहित्यशास्त्र हें आदर्श काव्यकृतींवर आधारलें नाही तर त्यांतील जिवंतपणा कमी होतो.

(२) आधी काव्य आणि नंतर साहित्यशास्त्र हा क्रम संस्कृतांत योग्य प्रकारें पाळला गेला नाही म्हणून तें शास्त्र खंडित झालें.

(३) जुन्या साहित्यशास्त्रांत मराठींतील नवोदित काव्यप्रवृत्तींची दखल घेतली नाही म्हणून मराठी काव्यकलेच्या अपेक्षेने संस्कृत साहित्यशास्त्र अपर्याप्त आहे.

(४) मराठींतील नवप्रवृत्तीच्या काव्याची बूज राखणारा शास्त्रीय ग्रंथ उपलब्ध नसल्यामुळे मराठीचें साहित्यशास्त्र मांडण्याची तीव्र आवश्यकता आहे.

(५) मराठींतील संतकवींना आपल्या अभिनव काव्यस्वरूपाची यथार्थ जाणीव असल्यामुळे त्यांची मनोभूमिका व्यक्त करणारे साहित्यशास्त्रविषयक उद्गार ही मराठीच्या साहित्यशास्त्राची साधनसामग्री होय.

(६) कवि हाच खरा काव्यमीमांसक असल्यामुळे कवींकडून काव्यनियम वर्तविण्याची पद्धति पाश्चात्य काव्यमर्मज्ञांनी अधिक पसंत केली आहे.

(७) काव्यावर मत देण्याचा अधिकार हा श्रेष्ठ कवींचा असल्यामुळे प्रस्तुत ग्रंथांत ज्ञानेश्वर ते रामदास ह्या प्राचीन कालखंडांतील कालविभागाच्या व काव्यप्रवृत्तीच्या दृष्टीने प्रातिनिधिक असलेल्या कवींच्या उक्तींचा मात्र समावेश केला आहे.

(८) साहित्यशास्त्राची व्याप्ति आणि मराठीच्या साहित्यशास्त्राची भूमिका यांच्या दृष्टीने ह्या प्रबंधांतील विषयांची विभागणी केली असून माहितीचें संशोधन, वर्गीकरण व सिद्धान्तन हा शास्त्रीयपद्धतींतील निर्गमनक्रम अनुसरला आहे.

उल्लेख तिसरा

वाङ्मय, सारस्वत व काव्य

कवित्वशब्दसुमनमाळा। अर्थपरिमळ आगळा
तेणें संतषट्पदकुळा । आनंद होये ॥
—रामदास*

पारिभाषिक संज्ञांचा विचार— कोणत्याहि शास्त्राचा विचार करीत असतांना त्या शास्त्राची परिभाषा ही योग्य प्रकारें अवगत करून घेतली पाहिजे. सामान्य व्यवहारांत वापरले जाणारे शब्द शास्त्र-प्रविष्ट झाले म्हणजे त्यांना एक विशिष्ट संकेत जोडला जातो व त्यांना त्या शास्त्रांतील पारिभाषिक 'संज्ञा' असें अभिधान मिळतें. वाङ्मय, सारस्वत व काव्य हे शब्द प्रचलित भाषेंत बऱ्याच शिथिल अर्थानें वापरले जातात. तथापि ज्ञानेश्वरांपासून रामदासांपर्यंतच्या साहित्यशास्त्राचा विचार करितांना तत्कालीन ग्रंथकारांनी हे शब्द कांही विशिष्ट अर्थानें व संकेतानें वापरले आहेत काय हें पाहणें, त्यांना अभिप्रेत असलेलें साहित्यशास्त्र समजून घेण्याच्या दृष्टीनें, अत्यावश्यक आहे.

वाङ्मय म्हणजे काय?— प्राचीन मराठींत वाङ्मय ही संज्ञा ज्ञानेश्वरांखेरीज इतरांनी वापरलेली दिसत नाही. वाङ्मय हा शब्द खुद्द गीतेंत 'स्वाध्यायाभ्यसनं चैव वाङ्मयं तप उच्यते'[१] या ठिकाणीं आला आहे. त्यावर निरूपण करितांना ज्ञानेश्वर म्हणतात—

* दास. १४.३.१.   १ गीता, १७.१५.

एवं शारीर जे तप । तयाचें दाविलें रूप
आतां आइक निष्पाप । वाङ्मय तें ॥[1]

—वरील दोन्ही ठिकाणीं हा शब्द केवळ विशेषण-रूप असून ज्ञानेश्वरांच्याच शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे 'वाचें वसतें वाग्भव' असा त्याचा अर्थ आहे. हा कांही पारिभाषिक शब्द नव्हे; तसेंच—

म्हणौनि मज कांहिं । समर्थनीं आतां विषो नाहिं
गीता जाणा हे वाङ्मई । श्रीमूर्ति प्रभूची ॥[2]

या ओवींतही 'वाङ्मई' हें श्रीमूर्तीचें विशेषणच दिसतें. तथापि—

हें गीता नांव विख्यात । सर्व**वाङ्मयाचें** मथित
आत्मा जेणें हस्तगत । रत्न होय ॥[3]

—ह्या ठिकाणीं मात्र वाङ्मय हा शब्द केवळ विशेषण किंवा सामान्य नाम नसून संज्ञा म्हणून वापरलेला आहे, असें दिसून येईल. सर्व वाङ्मयाचें मंथन करून गीता निष्पन्न झाली आहे, या उद्गारावरून वाङ्मय शब्दाचा 'वाणीने बोललें जाणारें सर्व शब्दजात' असा व्यापक अर्थ त्यांना अभिप्रेत दिसतो.

वाङ्मय शब्दाची व्युत्पत्ति 'वाचो विकारः' अशी आहे. वाणीचा विकार किंवा वाणीने अन्वित झालेलें ह्या धात्वर्थापासून निष्पन्न होणारा अर्थ ज्ञानेश्वरांच्या डोळ्यांसमोर प्रामुख्याने दिसतो. याच अर्थानें त्यांनी 'शब्दब्रह्म' हा शब्द वापरला असून ज्ञानेश्वरीच्या प्रारंभीच्या गणेशावरील शब्दब्रह्माच्या रूपकांत त्यांनी वाङ्मयाच्या विराट् स्वरूपाची जी विशद कल्पना दिली आहे तीवरून वाङ्मयांत समाविष्ट होणारा अफाट ग्रंथसमूह ज्ञात होईल.

१ ज्ञा. १७. २१४. शिवाय पाहा १३. ९८७.
२ ज्ञा. १८. १६६३.
३ ज्ञा. १८. १३१४.

वाङ्मय आणि नागर बोल— वाणीने उच्चारलेले व शब्दांनी अन्वित झालेले सर्वच विचार जर 'वाङ्मयां'त अंतर्भूत होत असतील तर मग बरें आणि वाईट यांची कांहीच छान राहत नाही. म्हणून वाङ्मयापैकी संगृहीत करण्यासारख्या उच्च प्रकारच्या व विशेषतः चातुर्यप्रधान विचारांना निर्दिष्ट करण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी 'नागर बोल' अशी शब्दयोजना केली आहे. शब्दब्रह्माच्या रूपकांत '**नागर पद्यबंधां**'चा त्यांनी समावेश केला असून—

तो कृष्णार्जुन संवादु । **नागरिं** बोलिं विशदु
सांचो दाउं बंधु । वोवियेचा ॥[1]
देशियेचेनि **नागरपणें** । शांतु शृंगारातें जीणे[2]

इत्यादि अनेक ठिकाणीं त्यांनी हा शब्द वापरला आहे.

नातरि नगरांतरीं वसिजे । तरि **नागराचि** होईजे[3]

—निरनिराळ्या नगरांत राहिलें म्हणजे मनुष्य आपोआपच नागर होतोः म्हणजे सुसंस्कृत, चतुर होतो. ह्या 'नागर' शब्दाच्या खुद्द ज्ञानदेवांनीच दिलेल्या स्पष्टीकरणावरून नागर बोल म्हणजे सुसंस्कृत, चातुर्ययुक्त किंवा ललित वाङ्मय, असा अर्थ फलित होऊं पाहतो. ज्ञानेश्वरांच्या मतें नगर आणि ग्राम यांच्यामध्ये वस्तुगत्याच कांही श्रेष्ठकनिष्ठ असा संबंध आहे ही कल्पना पुढील ओवीचें सूक्ष्म अवलोकन केल्यास स्पष्ट होईल—

इंद्रिय**ग्रामौनि** निगाला । आस्थेचिये वाटे लागला
आत्मसिद्धिचेआ पुढेला । **नगरा** एआवेआ ॥[4]

—कोणीएक मनुष्य 'इंद्रियरूपी ग्रामाहून निघून भक्तीच्या वाटेने मोक्षाच्या नगराला यावयास निघाला' असें येथे म्हटलें आहे. ह्या सहजगत्या दिलेल्या रूपकात्मक दाखल्यावरून ग्राम आणि नगर यांच्यांत

१ ज्ञा. १३.११४९. २ ज्ञा. १०.४१.
३ ज्ञा. १.४१. ४ ज्ञा. ६.४३१.

शिष्टता, सुसंस्कृतता किंवा चातुर्य या बाबींत जो फरक सामान्यतः आढळून येतो तोच त्यांना सामान्य 'वाङ्मय' व 'नागर' वाङ्मय या शब्दांवरून सूचित करावयाचा आहे.

'नागर' हा शब्द खास ज्ञानेश्वरीय दिसतो. महानुभाव कवींपैकी पंडित दामोदराने मात्र—

नागरीं बोलीं स्छल वाणिजे। सकल रसांतें पोखिजे [१]

—ह्या ठिकाणीं त्याचा उपयोग केलेला आहे.

नागर आणि विदग्ध— नागर या शब्दाप्रमाणे ज्ञानेश्वरांनी 'विदग्ध' हा शब्द पुढील दोन ओव्यांत वापरला आहे—

तरि आतां येणें प्रसादें। विन्यासें **विदग्धें**
मूळशास्त्रपदें। वाखाणीन ॥[२]

ते **विदग्धा** रसवृत्ती। म्हणिपैल कथा[३]

—या दोन्ही ठिकाणीं विदग्ध हें विशेषण अनुक्रमें विन्यास (मांडणी किंवा रचना) आणि रसवृत्ति यांना लावलेलें आहे.

विदग्ध हा शब्द संस्कृतांत पुष्कळदा उपयोजलेला आहे. उदाहरणार्थ, भवभूतीने 'यत्प्रौढत्वमुदारता च वचसा यच्चार्थतो गौरवम्'[४] ह्या अर्थाने तो वापरला असून टीकाकार राघवभट्टाने त्याचें स्पष्टीकरण 'वैदग्ध्यं रसादियोगिप्रबन्धबन्धनकौशलम्' असें केलें आहे. विदग्ध या शब्दाचा कोशगत अर्थ 'चतुर' असा असून त्यावरूनच रचनाचातुर्यप्रधान किंवा कलाप्रधान वाङ्मय म्हणजे 'विदग्ध' वाङ्मय असा अर्थ आला आहे. विदग्ध वाङ्मयाचें विवेचन हरिभाऊ आपट्यांनी आपल्या एका निबंधांतें[५] विस्तृतपणें केलें आहे.

१ वच्छ. १६. २ ज्ञा. १४. २९. ३ ज्ञा. १०. ४०.
४ **मालतीमाधव**, १.८ व त्यावरील टीका पाहा.
५ ह. ना. आपटे : **विदग्ध वाङ्मय** (पुणें, १९११) पृ. १२ ते २८.

वरील विवेचनावरून नागर बोल आणि विदग्ध वाङ्मय हें साधारणपणें एकाच अर्थाचे शब्द असून त्यांचा अर्थ शिष्ट किंवा ग्रंथनिविष्ट, सुसंस्कृत व चातुर्ययुक्त शब्दसमूह असा करितां येईल.

सारस्वत म्हणजे सरस्वतीने दिलेली स्फूर्ति— योगभ्रष्ट पुरुषास बालवयांतच आत्मज्ञान साध्य होऊन सर्वज्ञता कशी प्राप्त होते याविषयी ज्ञानेश्वर म्हणतात—

तिए सिद्धप्रज्ञेचेनि लाभें । मनचि **सारस्वतें** दुभे
मग सकल शास्त्रें स्वयंभें । निगति वाचें ॥[१]

—पूर्वजन्मीं सिद्ध झालेल्या बुद्धिसामर्थ्यानें त्याचें मन सारस्वताने पाझरूं लागतें आणि मग सर्व स्वयमेव निर्माण होणारीं शास्त्रें त्याच्या वाणींतून आपोआप बाहेर पडूं लागतात. ह्या ठिकाणीं सारस्वत म्हणजे सरस्वतीच्या कृपाप्रसादाने मिळणारी स्फूर्ति असा अर्थ असावा. 'सारस्वतें' हें दुभे ह्या क्रियापदाचें अनेकवचनी कर्म घेतलें तर 'सारस्वतें' म्हणजे सरस्वतीच्या कृपेने प्राप्त होणारें श्रेष्ठ दर्जाचें व रसयुक्त वाङ्मय असा अर्थ होऊं शकेल.

म्हणौनि संवादाचा सुवाॐ ढळे।
तरि हृदयाकाश **सारस्वतें** ॐळें
श्रोता दुचिता तरि वितुळे । मांडला रसु ॥

—संवादरूपी अनुकूल वारा सुटला तर हृदयरूपी आकाश हें सारस्वताने (म्हणजे सारस्वतरूपी ढगांनी) व्याप्त होतें आणि श्रोता हा दुश्चित्त असला तरि परिपोषित केलेल्या रसाने वितळून जातो—द्रवीभूत होतो. या ओवींत 'सारस्वता'वर हृदयाकाशांत वावरणाऱ्या मेघाचें रूपक केलें आहे; यावरून 'सारस्वत' म्हणजे स्फूर्तीचें वातावरण असा अर्थ दिसतो.

१ ज्ञा. ६.४५२. २ ज्ञा. ९.२८.

प्रसादसिद्ध व रसयुक्त वाङ्मय— अकराव्या अध्यायांतील

हें **सारस्वता**चें गोड । तुम्हींचि लावलें जी झाड
तरि अवधानामृतें वाड । सिंपौनि कीजो ॥[१]

—हें सारस्वताचें गोड झाड तुम्हींच लाविलें आहे तर आता त्यावर अवधानरूपी पाणी शिंपडून त्याची वाढ करावी : म्हणजे तें रसभावरूपी फुलांनी डवरून येईल. या उद्गारावरून ज्यांत रसभावादिकांचा परिपोष केलेला असतो अशा वाङ्मयाला ज्ञानेश्वर 'सारस्वत' म्हणत असलेले दिसतात.

सारस्वत म्हणजे 'सरस्वतीच्या स्फूर्तीमुळे रचलेलें रसयुक्त वाङ्मय' असा अर्थ वरील उताऱ्यांवरून निष्पन्न होतो. सर्वसाधारण वाङ्मयापेक्षा सारस्वत हें विशेषेकरून सरस्वतीच्या प्रसादामुळे प्राप्त होणारें असल्यामुळे त्याला

जरि प्रकटे सिद्धसरस्वती । तरि मुंकेयां आथि भारती
एथ वस्तुसामर्थ्यशक्ती । नवल काइ ॥[२]

या न्यायाने एखाद्या सामर्थ्यशक्तीचें अधिष्ठान पाहिजे, हें उघड आहे. त्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी ठिकठिकाणीं—

तुमचा अनुग्रहो गणेशु । जैसा आपुला दे सौरसु
तैं **सारस्वतीं** प्रवेशु । बालका आथि ॥[३]
म्हणौनि साधकां तूं मांउली । पीके **सारस्वत** तूझां पाउलीं
या कारणें साउली । न संडीं तूझी ॥[४]
जेयांचेनि आठवें । शब्दसृष्टि आंगवे
सारस्वत आघवें । जीभेसि ये ॥[५]
हा टाऊवेरि मातें । पुरतेयां आहे **सारस्वतें**
केलें असे श्रीमंतें । गुरुरायें ॥[६]

१ ज्ञा. ११.१९.
२ ज्ञा. २.७८.
३ ज्ञा. १०.६.
४ ज्ञा. १२.८.
५ ज्ञा. १३.२.
६ ज्ञा. १३.११५९.

—अशा तऱ्हेने, जिच्या अनुग्रहरूपी गणेशाच्या सौरसाने म्हणजे प्रसादाने सारस्वतांत बालकाचा प्रवेश होतो, जिच्या पावलाच्या स्पर्शमात्राने सारस्वताचें पीक उभें राहतें, जिच्या स्मरणमात्राने शब्दसृष्टीचा अंगीकार होऊन सकल सारस्वत जिव्हाग्रीं येऊत बसतें व एथपर्यंत जिने कवीला सारस्वताने परिपूर्ण केलें आहे त्या गुरुदेवतेचा आठव केला आहे. यावरून 'सारस्वत' म्हणजे दैविक प्रसादाने साध्य होणारें श्रेष्ठ प्रकारचें वाङ्मय असा अर्थ मिळतो.

बुद्धिसिद्ध व स्फूर्तिनिष्पन्न वाङ्मय— वरील उताऱ्यांत केलेलें सारस्वताचें स्पष्टीकरण पुढील ओवीवरून अधिक विशद होईल—

वांचूनि माझिये बोलतिये योग्यते । सर्वज्ञ भवादृश श्रोते
काइ धडेयावरि **सारस्वतें** । पढों सिकिजे ?[1]*

या ठिकाणीं अर्थ देणाऱ्या ज्ञानेश्वरीच्या सर्व प्रतींत सारस्वत शब्दाचा अर्थ 'सरस्वतीचा मुलगा' असा केला आहे. उदाहरणार्थ, साकऱ्यांचा अर्थ पाहा—"नाहींतर तुमच्यासारख्या सर्वज्ञ श्रोत्यांस माझ्या बोलण्यापासून नवीन कांहीं समजून घ्यावयाचें आहे काय?—सरस्वतीपुत्राला धडे पाठ करून विद्या शिकावी लागते काय?"[2] वास्तविक येथे संदर्भ असा आहे: 'तुमचा समाज म्हणजे श्रेष्ठांचा आणि त्यांना मी अवधान द्या म्हणून सलगी करीत आहें...पण तुमच्या सारख्या संतांचा प्रेमा कोणत्या तरी उपायाने मिळवावा हीच एक उत्कट इच्छा आहे,' यावरून या ओवीचा अर्थ असा दिसतो—"माझ्या बोलण्याच्या योग्यतेच्या अभावीं देखील (म्हणजे योग्यतेस अननुरूप

१ ज्ञा. ९.८.

* 'सारस्वतें पढों सिकिजे' (कर्मणिलट्–भविष्य कृदन्त) याचें वि. का. राजवाड्यांनी 'सारस्वतेन पठितुं शिक्ष्यते' असें संस्कृत भाषांतर केलें आहे, (**ज्ञानेश्वरीचें व्याकरण**, पृ. १४९)

२ **सार्थ ज्ञानेश्वरी** (साकरेकृत) पृ. २४३.

असे) आपणासारखे सर्वज्ञ श्रोते मला मिळाले आहेत ते काय धडे घेऊन त्यावरून सारस्वतांचे पाठ शिकतील ?" अर्थात् 'शक्य नाही ! सारस्वतें ('सारस्वता'चें अनेकवचन) हीं धडा घालून शिकण्याची किंवा शिकविण्याची गोष्ट नाही. सारस्वत हें स्फूर्तिनिष्पन्न वाङ्मय होय. शिवाय आपण तर सर्वज्ञ असल्यामुळे स्वतःच सारस्वताचे सागर आहां. तेव्हा आपणास धडे देण्यासाठी नव्हे, तर आपल्या संतोषासाठी ही चावटी करीत आहें' असा भावार्थ येथे ग्राह्य आहे. 'सारस्वत' ह्या शब्दाच्या सरस्वतीपुत्र या अर्थाला ज्ञानेश्वरींतील वरील सातहि ओव्यांत बिलकूल आधार नाही. व येथेहि तो अर्थ ओढून ताणून केलेला व दूरान्वित वाटतो. सबब ज्ञानेश्वरीवर टीका करणाऱ्या बहुतेक सर्व विद्वानांनी जरी तो दिला असला तरी कवीला मात्र तो अभिप्रेत दिसत नसल्यामुळे विद्वांनाच्या चुकीच्या अर्थाची येथे मातबरी वाटत नाही.*

शब्दसृष्टीला वाकविण्याचें सामर्थ्य— भास्कर महानुभाव 'उद्धवगीते'च्या 'निमित्याचा उपयोग' सांगतांना म्हणतो—

वर्णितां यादवनरेंद्र । तिर्यंचा सीद्धे **सारश्वत** मंत्रु
म्हणौनि उचकां† फणिंद्र । रची शब्दसागरातें ॥[१]

—श्रीकृष्णदेवाचें वर्णन करितांना सरपटणाऱ्या प्राण्यांना देखील सारस्वताचा मंत्र सिद्ध होतो, म्हणूनच उंच कानाच्या शेषाने विष्णूची स्तुति करतांना शब्दसागराची रचना केली. शेषाने शेषशायी विष्णूची आपल्या हजार तोंडांनी स्तुति केली, ही भागवतांतील कथा येथे लक्ष्य आहे. या ओवीवरून सारस्वत म्हणजे सिद्ध करून घेण्यासारखी पण कृष्णकृपेमुळे सुप्राप्य अशी वाङ्मयरचनेची शक्ति होय, असें दिसतें.

* ह्याच अर्थावर प्रकाश पाडणारी समानार्थक ओवी पाहा : पुढील पृ. ५५.
† 'उचकाना' हा पाठ श्रेयस्कर. पाहा कोलतेकृत 'टिपणी', उ. गी. पृ. १३१-२.
१ उ. गी. ९.

तैसा सुवर्म जोडे श्रोता । तरि रसभावीं फुले कविता
तांवरु ये **सारस्वता** । नवरसांचे ॥[1]

—मर्मज्ञ अशा श्रोत्यांची जोड मिळाल्यावर कवितालतेला रसभावरूपी फुलें येतात व सारस्वत हें नवरसांच्या तुऱ्यांनी बहरून जातें. सारस्वत म्हणजे रसयुक्त वाङ्मय हा ज्ञानेश्वरींतून निष्पन्न झालेला अर्थच पुनः येथे पाहावयास मिळतो. रसभावरूपी फुलांचा उद्गम होईपर्यंतच्या वाङ्मयाच्या अवस्थेला 'कविता' म्हटलें असून नवरसांच्या तुऱ्यांनी म्हणजे असंख्य गुच्छांनी झाड डवरून गेलें म्हणजे तेथे उच्च प्रतीचें 'सारस्वत' नामक-वाङ्मयस्वरूप संभवतें असें यावरून दिसेल.

विश्वनाथ पंडित 'ज्ञानप्रबोधां'त म्हणतो—

नातरी मूढ नेणतें । प्राज्ञ होती **सारस्वतें**
मग तेचि सकळ सृष्टीतें [शब्द-सृष्टीतें] । चाळिते होती ॥[2]

—ईश्वर प्रसन्न झाल्यावर मूर्ख व अज्ञ जन देखील सारस्वताने प्रज्ञावंत होतात व मग ते सर्व शब्दजाताला लीलेने चालना देऊं शकतात. अर्थात् सारस्वत म्हणजे शब्दसृष्टीला वाटेल तसें वाकविण्याचें सामर्थ्य होय असा भाव व्यक्त होतो.

प्रज्ञावंतांनी प्राप्त करून घेण्याची गोष्ट— सारस्वत हा शब्द 'ऋद्धिपुरवर्णना'च्या मंगलाचरणांतच आला आहे—

ते प्रसिद्ध नागांबिका । प्रसन्न होए आइका
तरी सिद्ध **सारस्वत** मूर्खां । प्रकटों लागे ॥[3]

—चक्रधरांची शिष्यीण म्हणून प्रसिद्ध असलेली नागांबिका जर प्रसन्न झाली तर मतिहीनांस देखील मूर्तिमंत सारस्वत अनायासें प्राप्त होतें. पुढे नागांबिकेला ब्रह्मतनया म्हणून वंदन केलें आहे. अर्थात् सारस्वत म्हणजे शारदेच्या प्रसादाने मिळणारें वाङ्मय. 'मूर्खांना देखील सार-

१ उ. गी. १९. २ ज्ञा. प्र. ४०. ३ ऋद्धि. १३.

स्वत प्रकट होईल' या शब्दांवरून सामान्यतः सारस्वत ही प्रज्ञावंतांनी प्राप्त करून घेण्याची गोष्ट होय असें समजतें. 'ऋद्धिपुरवर्णना'च्या सुमारे सोळाव्या शतकांतील टीपकाराने 'सारस्वता'चा अर्थ 'प्राज्ञा स्फुर्त्ती'* असा दिला आहे, तो या दृष्टीने चिंतनीय आहे.

याच ग्रंथांत 'मर्दनास्थाना'चें वर्णन करीत असतांना 'जो निर्मळ, निर्दोष आहे त्याला सुखोपचाराचा काय आनंद?' ह्याच्या दृष्टान्तार्थ पंडित नारायण व्यास म्हणतो—

फरौलेआंचिआ योग्यता । कांई महिमा ए **सारस्वता**
विषइं परमार्था । कांइ वीक चढे ? [१]

—फारौळें म्हणजे वर्णपंचक ह्यांच्या योग्यतेने सारस्वताला काय मोठेपणा येणार आहे? किंवा विषया(चा जो आनंद त्या)मुळें परमार्थप्राप्तीच्या आनंदाला काय भूषण चढणार आहे? अर्थात् मोक्षापुढे विषय तुच्छ होत, तद्वत् सारस्वतापुढे केवळ वर्णपंचकांना कांही किंमत नाही; सारस्वत ही केवळ वर्णांपलीकडील श्रेष्ठ दर्जाची बुद्धिसिद्ध अशी वाब आहे, असा भावार्थ.†

कीं मुकिये जडे । घालीति **सारस्वता**चे धडे ?
खद्योततेजें केवि उजिएडे । ब्रह्मगोळु ? [२]

—मुक्या आणि मतिमंद लोकांना सारस्वताचे धडे घालून देतां येतील काय ? किंवा उजेडाने हें संपूर्ण विश्व प्रकाशमान होईल काय ? नाही, कारण सारस्वत हें प्रज्ञावंतांनी स्फूर्तीने आकलन करावयाचें असतें.

'मुक्यांना' आणि 'जडांना' सारस्वताचे धडे देतां येणार नाहीत, असें म्हणण्यांत साहित्यशास्त्रदृष्ट्या दुसरा एक सूक्ष्म ध्वनि निघतो. संस्कृतांत काव्याची व्याख्या 'शब्दार्थौ सहितौ' अशी केली

* ऋद्धि. पृ. ४. १ ऋद्धि. ४७४. २ ऋद्धि. ६११.
† टीपकाराने 'सारस्वता=अभ्यासकांसी' असें म्हटलें आहे त्यांत कांही अर्थ दिसत नाही.

आहे. शब्द आणि अर्थ यांचा विशिष्ट सहभाव म्हणजे काव्य होय. आता मुक्यांना 'शब्द' बोलतां येत नाहीत व जडांना 'अर्थ' समजत नाही. तेव्हा शब्दार्थात्मक असलेल्या काव्याचे धडे मुक्यांना व जडांना घालून देणें अशक्य आहे, असा भाव येथे सूक्ष्मतेने सूचित केला आहे.

'कीं मुकिये जडे। घालिति सारस्वताचे धडे?' ह्या चरणांशीं ज्ञानेश्वरांच्या पूर्वोक्त* 'काइ धडेयावरि सारस्वतें। पढों सिकिजे?' ह्या ओव्यर्धांची तुलना केली असतां सारस्वत शब्दावर चांगलाच प्रकाश पडतो. सारस्वत म्हणजे 'सरस्वतीचा मुलगा' असा अर्थ नसून सरस्वतीच्या कृपाप्रसादाने प्राप्त होणारें स्फूर्तिसिद्ध, प्रज्ञासुलभ असें रसश्रेष्ठ वाङ्मय होय.

सारस्वताची संस्कृतांतील पूर्वपीठिका— ज्ञानेश्वर, भास्कर, विश्वनाथ व नारोव्यास यांनी उपयोजिलेल्या सारस्वत या संज्ञेस संस्कृत वाङ्मयांत चांगला आधार आहे. महा-रहस्यपूर्ण, विद्वान् व कुशल लोकांनाच आकलन होणारें, जें सिद्ध करण्याला फार श्रम पडतात व जें माहीत झाल्याबरोबर सर्व ज्ञान आकलन होतें अशा प्रकारच्या वाङ्मयाला उद्देशून राजशेखराने 'सारस्वत' शब्दाचा उपयोग केला आहे--

सारस्वतं किमपि तत्सुमहारहस्यं
यद्गोचरं च विदुषां निपुणैकसेव्यं।
तत्सिद्धये परमयं परमोऽभ्युपायो
यच्चेतसो विदित वेद्यविधेः समाधिः॥ [१]

ह्या श्लोकाचें वरील ओव्यांतील अर्थाशीं अतिशय साम्य आहे. तसेंच

काव्यमय्यो गिरो यावच्चरन्ति विशदा भुवि
तावत्**सारस्वतं** स्थानं कविरासाद्य मोदते। [२]

* मागील पृ. ५१–५२ पाहा.

१ **काव्यमीमांसा** अ. ४ (गायकवाडप्रत) पृ.११.   २ सदर, अ. ६ पृ.२७

असें राजशेखराने म्हटलें असून व्यास, वाल्मीकि इत्यादि कवींनी घालून दिलेला प्रशंसनीय सारस्वत-मार्ग कोणाला पूज्य नाही? असा प्रश्न केला आहे.

'सारस्वतसमीक्षा' ह्या ग्रंथांत दिलेल्या दोन संस्कृत सुभाषितांवरूनहि वाग्देवी सरस्वतीच्या ठिकाणीं वसत असलेल्या दिव्य तेजाचें आधान ज्या ग्रंथसमूहांत आहे त्यालाच सारस्वत म्हणावें असा अभिप्राय व्यक्त होतो.[१]

अभिनवगुप्ताने नाट्यशास्त्रावरील टीकेंत आपल्या गुरूचा उल्लेख 'शुद्ध**सारस्वत**प्रवाहपवित्रसकल**वाङ्मय**महार्णवपूर्णभावसम्पादनद्विजराजेन्दुराजस्य'[२] असा केला आहे. यावरून वाङ्मयसागरामधील सारस्वत हा एक प्रवाह आहे असें समजतें. तसेंच 'वाग्भटालंकार' ह्या साहित्यशास्त्रावरील ग्रंथांत '(कवि)-स्रष्टारो घटयन्तु काव्यपुरुषं **सारस्वत**ध्यायिनः'[३] असें म्हटलें आहे. यावरून सारस्वताचें मनन करणारे कवि हे निर्दोष काव्य करूं शकतात असा बोध होतो.

काव्य म्हणजे चातुर्ययुक्त पद्यबंध— संस्कृतांत 'रसात्मक वाङ्मयप्रबंध' ह्या व्यापक अर्थाने काव्य शब्द वापरतात; त्यांत आणखी कांही संकेताची भर घालूनच सारस्वत शब्द ज्ञानेश्वरादिकांनी वापरलेला आहे, हें वरील विवेचनावरून स्पष्ट झालें आहे. आता ज्ञानेश्वरांच्या मतें काव्य म्हणजे काय हें पाहिलें पाहिजे.

ज्ञानेश्वरीप्रारंभींच्या रूपकांत शब्दब्रह्मरूपी गणेशाच्या पद्यबंधरूपी वस्त्राला आवळून धरणाऱ्या मेखलेच्या वर्णनांत ज्ञानेश्वर म्हणतात—

देखां **काव्य**नाटका। जिं निर्द्धारितां सकौतुका
तियाचि रुणझुणिति क्षुद्रघंटिका। अर्थध्वनि॥[४]

१ पाहा य. र. आगाशे : **सारस्वतसमीक्षा** (सातारा, १९३४) पृ. २९०.
२ **नाट्यशास्त्र**, भाग १ (गायकवाडप्रत) पृ. २८७. ३ **वाग्भट**. ५.३३.
४ **ज्ञा**. १.७.

'काव्यें य नाटकें यांच्याकडे पाहा. त्यांची जर कौतुकाने योजना करूं म्हटलें तर तीं अर्थरूपी ध्वनीने रुणुझुणु आवाज करणाऱ्या घागऱ्या मात्र ठरतात.* अर्थात् या वर्णनांत ज्ञानेश्वर काव्यनाटकांच्या केवळ पद्यबंधात्मक अशा बाह्य स्वरूपाचाच विचार करीत आहेत असें दिसून येईल.

नीति सुझे । वैदिक बुझे
काव्यनाटकिं दूजे । चतुर नाहिं ।[1]

—नीतीचें ज्ञान आहे, वैदिकहि अवगत आहे आणि काव्यनाटकांत तर ज्याच्यासारखा कोणी चतुर नाही. या ठिकाणीं काव्यनाटकांचा केवळ चातुर्ययुक्तरचना एवढाच बोध होतो. वरील दोन्ही उताऱ्यांचा विचार करितां ज्याला सारस्वत म्हणतां येईल त्याहून 'काव्य' हें थोडें निराळें असून त्याचा अर्थ नाटकाप्रमाणे चातुर्ययुक्त असा विशिष्ट प्रकारचा प्रबंध एवढाच काय तो ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत दिसतो. आता चातुर्ययुक्त प्रबंधरचना करितांनाहि आपली प्रज्ञावेली फुलविणाऱ्या व 'काव्यें' सुफल करणाऱ्या गुरुवसंताची त्यांनी करुणा भाकली आहे,[2] हें संतकाव्याच्या प्रघातास धरूनच आहे.

कवित्वीं बरवें रसिकत्व— तथापि काव्यांत केवळ चातुर्याचा उल्लेख केला असला तरी एकंदरीने उच्च प्रकारच्या कवित्वांतील सारभूत अंश हा मात्र रस होय हीच कल्पना त्यांना मान्य दिसते.

* साकरेप्रभृति टीकाकारांनी ह्या घागऱ्या करगोट्याच्या किंवा पायाच्या होत असा अर्थ केला आहे, तो उचित दिसत नाही. कारण ६ ते ९ ह्या ओव्यांत केवळ मेखलेचेंच पल्लवित वर्णन दिसतें. क्षुद्रघटिकांचा संबंध मेखलेशींच लावण्यास तत्कालीन दामोदर पंडिताच्या काव्यांतील पुढील समानार्थक उक्ति पाहावी—

वरि मेखळा रत्नखचीती । जेथ क्षुद्र घंटिका रुणुझुणुती—वच्छ. २२५.

१ ज्ञा. १३. ८२९. २ ज्ञा. १४. २१.

वाचें बरवें कवित्व । कवित्वीं बरवें रसिकत्व
रसिकत्वींहि परतत्त्व । – स्पर्श जैसा ॥[1]

'वाणीच्या ठिकाणीं कवित्व असलें तर तें श्रेयस्कर होय; कवित्वांतहि रसवत्ता असेल तर तें कवित्व अधिक चांगलें आणि त्या रसिकतेमध्येहि परतत्त्वाचा स्पर्श असेल तर तें उत्कृष्टच होय' असें येथे म्हटलें आहे. ह्या दृष्टान्तांतून कवित्वाची कल्पना व्यक्त होते ती ही— वाणीमधील सारभूत भाव म्हणजे कवित्व होय. कवित्व हें रसाने युक्त असेल तर तें अधिक श्रेष्ठ होय. म्हणजे ज्ञानेश्वरांच्या मतें कवित्वविरहित वाणीप्रमाणे रसाशिवाय देखील कवित्व असूं शकेल, पण तें बरवें कवित्व नव्हे! तर रसहीन कवित्व— म्हणजे केवळ चातुर्य प्रधान काव्य— हें सामान्य किंवा गौण होय. व केवळ रसवत्ता म्हणजे देखील श्रेष्ठ काव्याची परमावधि नव्हे! तर रसाळपणाचा गाभा म्हणजे परमेश्वरी तत्त्वाचें प्रतिपादन होय.

म्हणौनि महाकाव्या* राउ । ग्रंथु गरुवतिचा ठाउ
येथौनि रसां जाला आहो । रसालपणांचा ॥[2]

या ओवींत महाकाव्यांचा राजा असलेलें महाभारत सर्व ग्रंथांच्या थोरपणाचें ठिकाण असून त्यापासून रसांना रसाळपणाची प्रतिष्ठा मिळाली असें म्हटलें आहे. अर्थात् काव्याच्या त्याचप्रमाणे महाकाव्याच्या मोठेपणाचें लक्षण म्हणजे रसाळपणा होय.

साहित्य आणि रस— भास्कर कवीने 'शिशुपालवधां'त आपली काव्याविषयीची कल्पना पुढीलप्रमाणे मांडली आहे—

१ ज्ञा. १८. ३४५. २ ज्ञा. १. ३३.

* 'म्हणौनि हा काव्यां रावो' हा माडगांवकर–साखरे प्रतींतील पाठ घेऊनहि अर्थांत कांही महत्त्वाचा बदल होत नाही. पण राजवाड्यांच्या मतें मुकुंदराजी पाठ प्रशस्त आहे. [ज्ञा. **प्रस्तावना, पृ.** ८९].

वाणिता वनमाळी । शब्दसुखाची होए नव्हाळी
कविता भली पाखाळी । सुरंग दिसे ॥
साहित्याचिअे सेजें । बोलाचा रंगू उपलविजे
तेवींचि **काव्य** कीजे । भणे कवी भास्करू ॥[1]

—श्रीकृष्णाचें वर्णन करितांना शब्दाच्या सुखाची अपूर्वता प्रकट होते; व कविता ही अति विशुद्ध व आनंददायक दिसूं लागते. खालीवर अलंकारादि काव्यशोभेचें साहित्य घालून वाणीचा रंग भरावा व भास्कराच्या म्हणण्याप्रमाणे याचप्रकारें काव्य करावें. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे त्याच्यामतें शब्दांतील गोडी व अलंकारादि सामग्री यांच्यामुळे काव्य तयार होतें.

साहित्याचेनी परागें ऊंटिजें । शृंघाराचेनि पाणिअें न्हाणिजे
तें **कवित्व** कानीं आइकिजे । महाकवींचें ॥
साहित्याचेनि परिमळें । शृंगाराचेनि मेळें
प्रबंधें होती मातावळें । कवीजनांचे ॥
रसाळीं बोलीं । **काव्यें** जालीं मातावळी
तिएं ठाकों न लहाती जवळीं । सेया गाउवां ॥[2]

साहित्याच्या उटण्याने माखलें आहे व शृंगाररूपी पाण्याने उजळलें आहे असें महाकवींचें काव्य ऐका असें तो म्हणतो. महाकाव्यें हीं साहित्याच्या व रसाच्या साहाय्याने निर्माण होतात. साहित्यामुळे काव्याची सजावट होते व रसामुळे त्याची पूर्तता होते, असें म्हणण्याचा त्याचा आशय दिसतो. अलंकारादिकांच्या सुवासाबरोबर त्यांत जर शृंगार रसाचाहि संयोग होऊं शकला तर मग कवींचे प्रबंध हे (श्रोत्यांना) पुष्ट किंवा उन्मत्त करणारे होतात. रसामुळे काव्यें हीं 'मातावळीं' होतात म्हणजे अधिक आस्वादनीय होतात. रस हे काव्याच्या अस्तित्वासाठी आवश्यक

१ शिशु. २३–२४. २ शिशु. अनुक्रमें ३५१, १५, ८५.

नसले तरी त्यामुळे काव्य हें अधिक भरदार, पुष्ट होतें. अशीं मत्त करणारीं काव्यें शेजारच्या गावाजवळ राहूं इच्छित नाहीत; गावोगाव हिंडतात म्हणजे त्यांचा चोहींकडे प्रसार होतो.

भास्कराने 'उद्धवगीतें'तहि असेच उद्गार काढले आहेत.

तया प्रमेयाची वोडवन । वरि दीजे साहित्याचे वोल्हावन
तरि कविता वशिकरण । कवणासि नव्हे ?[1]

या ओवींत कवितेला कांही तरी प्रतिपाद्य विषय असावा व त्यावर अलंकारादिकांचा मुलामा द्यावा म्हणजे कविता सर्वांना आकर्षक होते; तसेंच कवितावधु ही अलंकारांनी सुशोभित दिसते[2] असें तो म्हणतो. यावरून साहित्य किंवा अलंकार यांवर त्याचा भर दिसतो.

कवितेच्या गोडीचें काव्यमय वर्णन—

तिये कवितेची गोडी । कोकिळांची तराय मोडी
गीतसाळ करी कुडी । किन्नरांची ॥
आपुलां कळरवीं । कविता कळहंसातें पढवी
ते रंगमाधुर्य सीखवी । मधुकरांतें ॥
आंगिचिया सौरभ्यकळा । उणें आणी परिमळा
गांभीर्यें करी अवकळा । गगनगंगेसि ॥
रतीचीये भूलतेसीं । त्यें चातुर्यें कासी
पडप दे संध्यावधुसि । अंगरागाचें ॥
पदप्रमयाचें गुंफणें । स्यामा भुजबंधातें* जिणे
कोवळीक घाली सीरणें । शिरीष पुष्पांसी ॥
निच निच तारागणा । दीजैल संध्यारागाचें रावण

१ उ. गी. १२.
२ पाहा उ. गी. २१.

* भुजबंध याचा अर्थ 'बाहु-भूषणें' असा प्रो. कोलते यांनी दिला आहे (उ. गी. पृ. १९२).

तऱ्हीं आखरांचें सुरंगपण । अधिक दीसे ॥
पदांचा मेळावा । रत्नाकरा करी चढावा
प्रमेय करी हेवा । अमृतलहरीसीं ॥
आंतु चंद्रकरां । झळाळु दीसे सुधाकरां
तैसे पदांचेया पदरां । भीतरि भाव डोळां दीसति ॥
पिळिलेयां चंद्रबिंब । सुटति अमृतधारांचे कदंब
तैसे फुटति तुंब । नवरसांचे ॥
ऐसियें **कविता**लते । ब्रह्मविद्येचीं फुलें दिसति फांकतें
तरि पसरतेनि हातें । कवण न तोडी ? [1]

'कथामहत्त्व' प्रकरणांतील हा विस्तृत उतारा उद्धृत केला आहे, कारण यांत कवितेच्या सौंदर्याचें सृष्टिजांतील अनेकविध सुंदर उपमानें घेऊन मनोहारि वर्णन केलें आहे. उच्च प्रकारच्या कवितेचें नादमाधुर्य हें कोकिलांची ऐट कमी करितें, किन्नरांच्या गायनशाळेला खोट आणतें, कलहंसांना कूजन शिकवितें. कवितेंतील माधुर्यगुण हा भ्रमरांना धडे देतो. कवितेंतील सुगंधाचें कौशल्य प्रत्यक्ष सुवासाला कमीपणा आणतें. तींतील गांभीर्यगुणामुळे आकाशगंगा देखील फिकी पडते. कवितेंतील वैदग्ध्य हें प्रत्यक्ष रतीच्या भ्रूभंगाहून वरचढ ठरतें. संध्यासमयाच्या आरक्त वर्णाला कवितेंतील अंगराग हा प्रतिष्ठा आणतो. कवितेंतील पदांची आणि प्रमेयांची (शब्द आणि अर्थ ह्यांची) गुंफण ही श्यामा स्त्रीच्या आलिंगनापक्षाही सुखकर वाटते, आणि त्यांतील नाजुकपणा हा शिरीषफुलांसारखा मुलायम वाटतो. आकाशांतील तारकांना प्रत्यहीं संध्या-रागाचें विलेपन केलें तरी त्याहून अक्षरांमधील रंगाची गोडी अधिक अवीट दिसते. कवितेंतील पदांचा समुदाय हा रत्नाकराहून वरचढ असून तत्त्वसिद्धांतांतील गोडीमुळे अमृतलहरींनाही हेवा वाटेल. चंद्रकिरणांमध्ये

१ ज्ञा. गी. २२ते ३१.

ज्याप्रमाणें प्रत्यक्ष चंद्राची दीप्ति दिसते त्याप्रमाणें कवितेच्या चरणांमध्यें 'भाव' प्रकट होतात. चंद्रबिंब पिळून काढलें तर जसे अमृतधारांचे लोट बाहेर येतील तद्वत् कवितेंतून नवरसांचे पाट वाहूं लागतात. अशा प्रकारच्या कवितारूपी वेलीवर जर अध्यात्मशास्त्रांतील विचारांचीं फुलें उमललीं तर तीं हात लांब करून कोण बरें तोडणार नाही ?

या ठिकाणीं कवितेंतील नादमाधुर्य, सौरस्य, चातुर्य, कोवळीक, सुरंगपण, पदप्रमेयगुंफन, भाव व रस ह्यांचा उत्तरोत्तर उत्कर्ष वर्णिला असल्यामुळे भाव व रस ह्यांना युक्त असलेली कविता ही भास्कराच्या मतें सर्वश्रेष्ठ ठरते. आपल्या ग्रंथांत अशा प्रकारचें श्रेष्ठ काव्य असून शिवाय अध्यात्मज्ञानाचे विचारहि विखुरलेले आहेत, असें तो म्हणतो. यावरून लौकिक रस असलेल्या कवितेहूनहि अध्यात्म शास्त्रांतील रस प्रकट करणारी परमेश्वरतत्त्वप्रतिपादक कविता श्रेष्ठतर आहे, हें त्याचें मत येथे उपलब्ध होत आहे.

रसभावयुक्त काव्य श्रेष्ठ होय— ज्याठिकाणीं श्रीकृष्णासारखा सर्वज्ञ हा व्याख्याता व उद्धवदेवासारखा श्रोता आहे तेथें विशेष विस्तारानें कविता करण्याची हाव कोण आवरूं शकेल?[1] परंतु प्रबंध हा रसयुक्त असला तरच श्रोतृसमुदाय तो ऐकून घेईल,[2] ह्या उद्गारांवरून रसाशिवाय देखील काव्य संभवतें; परंतु तें श्रोत्यांना प्रिय करावयाचें असेल तर त्यांत 'रस' असला पाहिजे असें निष्पन्न होतें.

'शिशुपालवधां'तहि, कवितेच्या गोडीचें वर्णन करितांना तिच्यावरून साखरेची कुर्वंडी करावी[3] असें म्हटलें असून, कृष्णकथेचें खोल आळें करावें व त्याच्या बुडाशीं भाव आणि रस ह्यांचा जिवंत ओलावा द्यावा म्हणजे प्रबंधरूपी लता वाढीला लागते,[4] असा अभिप्राय प्रकट केला आहे. रसभावांच्या जिव्हाळ्यामुळे काव्याला श्रेष्ठपणा येतो हाच

१ उ. गी. ३८. २ उ. गी. १६. ३ शिशु. १८. ४ शिशु. २२.

त्याचा अर्थ. काव्याच्या स्वरूपाचा विचार करितांना विश्वनाथ पंडित म्हणतो 'श्रीकृपेचा महिमा वर्णन करून वेद आणि दर्शनें थकलीं—

पुराणें बुद्धी साबडी । बोलतां वळे बोबडी
तेथें काव्यें बापुडी । कोठें लागतीं ?'[1]

—जेथें साध्यासुध्या बुद्धीनें बोलणाऱ्या पुराणांची बोबडी वळली तेथें बिचाऱ्या काव्यांचा तो काय पाड लागणार ? येथें त्यानें पुराणांना भोळ्या बुद्धीचे म्हटलें असून काव्यें तर त्याहून अगदी वेगळीं असें सुचविलें आहे. म्हणजे चातुर्य हा त्याच्या मतें काव्याचा विशेष गुण दिसतो. पुराणांतरीं ईश्वराचें ऋजुतेनें व वाच्यार्थानें गुणगान केलेलें असतें तर उलटपक्षीं काव्यांत वक्रोक्ति, व्यंग्यार्थ व आलंकारिक भाषा ह्यांचा अंगीकार केलेला असतो असा भावार्थ.[2]

शृंगारयुक्त अशीं लौकिक काव्यें हीं साहित्यालंकारयुक्त व रसाळ असलीं तर तीं निवृत्तालाहि आवडतील पण अनन्यभक्तिरूपी अमृत हें निराळेंच आहे, असें तो म्हणतो. म्हणजे अलंकार व रस हे तो काव्याचे घटक मानतो एवढें सिद्ध होतें.

'ऋद्धिपुरवर्णनां'त काव्यलक्षण असें दिलें आहे—

तऱ्हीं आळंकारेंवीण । न मिरवे काव्यलक्षण
रत्नें नव्हती कां पाषाण । पुन राजा योग्य कीं ॥[3]

—अलंकारांवाचून काव्यलक्षण शोभत नाही—संभवत नाही. रत्नें हीं खरोखर पाहिलें असतां पाषाणच नाहीत काय ? पण त्यांचे अलंकार केले तर तीं राजाच्या अंगावर घालण्याच्या लायक होतात. यावरून अलंकार हेच काव्याचें प्रमुख लक्षण होय असें पंडित नारायणाचें मत दिसतें. तथापि पुढच्याच ओव्यांत तो म्हणतो— "म्हणून साहित्या-

१ ज्ञा. प्र. ३२ साम्य पाहा उ. गी. ११ व वच्छ. १७.
२ ज्ञा. प्र. ११७५–६. ३ ऋद्धि. ३८१.

च्या बंदरावर जाऊन स्फूर्तीच्या पोतड्यांत उज्ज्वल शब्दरत्नें आणून व ग्रंथरूपी सुवर्णमुद्रिकेंत 'भाव'रूपी माणकाला कोंदण करून बसवून देऊं व ती मुद्रिका प्रभूला नजर करूं." ह्या उद्गारावरून त्याच्या मतें उज्ज्वल शब्दरत्नें इत्यादि 'साहित्य' हा काव्याचा मुख्य घटक असला तरी काव्याचें किंवा ग्रंथाचें पर्यवसान हें 'भावां'त व्हावयाचें असतें. कारण रत्नें हीं मुळांत पाषाणस्वरूपी असतात. पण तीं राजाने धारण करण्यास योग्य व्हावीं म्हणून त्यांवर कांही संस्कार व्हावे लागतात. तद्वत् अलंकारांवाचून काव्य संभवत नाही, हें सामान्यतः खरें असलें तरी तें ईश्वरार्पण करण्याच्या वेळीं त्यांत भावाचा उदय झाला पाहिजे, असें त्याचें सरासरी प्रतिपादन दिसतें.

काव्यलक्षणांचें संकलन—

हे जनार्दन**कवित**वाडी । ब्रह्मरसें रसाळ गाढी
जे जनार्दनें लाविली गोडी । ते चवी न सोडी ग्रंथार्थ ॥[1]

या एकनाथांच्या उद्गारावरून त्यांना काव्याचें लक्षण रस आहे, याची जाणीव दिसते.

मूढमानसरूपी शुष्कलतेला गुरुकृपेच्या वसंतवायूने जे स्फूर्तीचे पल्लव फुटले तेथे फळरूपाने कवित्व अवतरलें, असें मुक्तेश्वर म्हणतो.[2] अर्थात् कवित्वलक्षणापेक्षा त्याच्या कारणाचाच विचार यांत प्रामुख्याने दिसतो.

करितों **कवित्व** म्हणाल हे कोणी
नव्हे माझी वाणी पदरींचि ॥
काय मी पामर जाणें अर्थभेद
वदवी गोविंद तेंचि वदें ॥[3]

१ ए. भा. २९.१०३४. २ आदि. १.४२. ३ तुका. ६४१.

लेखिलें **कवित्व** माझे सहज बोल ।
न लगेचि ओल जिव्हाळ्याची ॥[1]
कवित्व रसाळ वदविली वाणी ।
साक्षही पुराणीं घडे ऐसी ॥[2]

या तुकारामांच्या अभंगपंक्तींवरून अर्थभेद, जिव्हाळा किंवा रस हे काव्याचे प्रमुख घटक आहेत, असें समजतें.

वामनाच्या 'नृहरिदर्पण' काव्यांत ब्राह्मणांना उत्तर देतांना प्रऱ्हादाच्या तोंडीं—

वितां व्यर्थ **काव्यें**, अलवण हरीवीण कविता ।[3]

असे शब्द घातले आहेत. कृष्णवर्णनावाचून कविता पोंचट आहे असा अर्थ. कृष्णकथेंतील अमृत सेवन न करितां काव्यनाटकाच्या मिषानें शृंगार पाहणाऱ्यांचा वामनानें धिक्कार केला आहे;[4] यावरून काव्यांतील रस-घटकाची त्याला बरीच जाणीव दिसते.

संतकवींच्या मतें काव्य म्हणजे काय ?– ह्या विषयी रामदासांचे विचार वाचले तर त्यांत सर्व पूर्वविचारांचें प्रतिबिंब पडलेलें दिसून येईल.

कवित्व शब्दसुमनमाळा । अर्थ परिमळ आगळा
तेणें संतषट्पदकुळा । आनंद होये ॥[5]

काव्यांत शब्द आणि अर्थ ह्यांचा सुमन आणि परिमळ यांच्याप्रमाणे अविच्छिन्न व आल्हाददायक संबंध किंवा सहभाव असला पाहिजे ही महत्त्वाची साहित्यशास्त्रीय कल्पना या ओवींतून फलित होत आहे. अगदी अशीच कल्पना मुक्तेश्वराच्या 'विराटपर्वा'त अभिमन्यूच्या लग्नपत्रिकेचें वर्णन करितांना आली आहे—

१ तुका. २८५०. २ तुका. २८७९. ३ स्फुटकाव्यें भाग १, 'नृ.द.' १७.
४ पाहा 'रासक्रीडा', १८२. ५ दास. १४.३.१.

तळीं अभिप्राय सकळ । अक्षरीं गुंफिला अर्थ विमळ
जैसें पुष्प आणी परिमळ । द्वैतभाव नेणती ॥[1]

अर्थात् दोघांनाहि 'शब्दार्थौ सहितौ काव्यम्' ही काव्याची व्याख्या किंवा निदान तिच्यांतील मुख्य कल्पना ज्ञात असली पाहिजे.

रामदासांनी 'शब्दसृष्टीचे ईश्वर', 'नाना चातुर्याच्या मूर्ति' म्हणून कवींचा निर्देश केला असून—

आधीं कवीचा वाग्विलास । तरी मग श्रवणीं तुंबळे रस
कवीचेनि मतिप्रकाश । **कवित्वास** होये ॥
कवि वित्पन्नाची योग्यता । कवि सामर्थ्यवंतांची सत्ता
कवि विचक्षणाची कुशळता । नानाप्रकारें ॥
कीं हे अमृताचे मेघ वोळले । कीं हे नवरसांचे वोघ लोटले
नाना सुखाचें उचंबळलें । सरोवर हें ॥[2]

इत्यादि स्तुतिपूर्ण शब्दांनी त्यांचें वर्णन केलें आहे. त्यांत कवींतील इतर गुणांबरोबर कौशल्याचा व रसपरिपोष करण्याच्या शक्तीचा विशेष आविष्कार केला आहे असें दिसेल.

'कवित्वां'तील गुण व दोष यांचें वर्णन—

ऐका **कवित्वलक्षण** । केलेंच करूं निरूपण
जेणें निवे अंतःकर्ण । श्रोतयांचें ॥
कवित्व असावें निर्मळ । कवित्व असावें सरळ *
कवित्व असावें प्रांजळ । अन्वयाचें ॥
कवित्व असावें भक्तिबळें । कवित्व असावें अर्थागळें
कवित्व असावें वेगळें । अहंतेसी ॥

१ विराट. ८. १३.

२ दास. १. ७. १५, १६ व २८.

* 'रसाळ' असा पाठभेद आहे.

कवित्व असावें कीर्तीवाड । कवित्व असावें रम्य गोड
कवित्व असावें जाड । प्रतापविषीं ॥
कवित्व असावें सोपें । कवित्व असावें अल्परूपें
कवित्व असावें सुल्लपें । चरणबंद ॥
मृद मंजुळ कोमळ । भव्य अद्भुत विशाळ
गौल्य माधुर्य रसाळ । भक्तिरसें ॥[१]

या उताऱ्यांत सरळता, अल्पता, सुलभता, चरणबद्धता ह्या बाह्यगुणांचा आणि अर्थपूर्णता व वीर, अद्भुत, भक्ति इत्यादि रस आणि माधुर्य, निर्मळता इत्यादि आंतरिक गुणांचा विचार केला आहे.

वरील उताऱ्यांत कवित्वाचीं लक्षणें अन्वयपद्धतीने सांगितलीं; आता त्यांचें व्यतिरेकमुखाने वर्णन पाहावें—

कवित्व नसावें धीटपाठ । कवित्व नसावें खटपट
कवित्व नसावें उद्धट । पाषांड मत ॥
कवित्व नसावें वादांगे । कवित्व नसावें रसभंग
कवित्व नसावें रंगभंग । दृष्टांतहीन ॥
कवित्व नसावें पाल्हाळ । कवित्व नसावें बाष्कळ
कवित्व नसावें कुटीळ । लक्षुनियां ॥
हीन कवित्व नसावें । बोलिलेंचि न बोलावें
छंदभंग न करावे । मुद्राहीन ॥[२]

काव्य हें धीटपाठ म्हणजे थिल्लर प्रवृत्तीचें, चित्रकाव्यादि प्रकारांची खटपट असलेलें, कठोर, पाषंडमताचें नसावें. त्याचप्रमाणे वाद, रसभंग, रंगभंग, पाल्हाळ, फाजीलपणा, कुटिलपणा, हीनता, पुनरुक्ति, छंदोभंग व मुद्राभंग ह्या दोषांपासून अलिप्त असलेलें काव्य हें खरें काव्य होय असें रामदासांनी प्रतिपादन केलें आहे.

१ दास. १४. ३. ३५ ते ४०. २ दास. १४.३.१४ ते १७.

निष्कर्ष

(१) वाङ्मय, सारस्वत व काव्य ह्या संज्ञा प्राचीन मराठी संतकवींनी ठराविक संकेताने वापरल्या आहेत.

(२) 'वाङ्मय' ह्या शब्दाचा 'वाचो विकारः' ह्या व्युत्पत्तीवरून निष्पन्न होणारा 'वाणीने बोललें जाणारें शब्दजात' हा अर्थ ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत दिसतो. म्हणजे इंग्रजींत ज्याला अगदी सामान्य अर्थाने literature म्हणतात तें 'वाङ्मय' होय.

(३) वाङ्मयापैकी संगृहीत करण्यासारख्या चातुर्यप्रधान विचारांना निर्दिष्ट करण्यासाठी ज्ञानेश्वर व दामोदर पंडित यांनी 'नागर बोल' अशी शब्दयोजना केली आहे. त्याच अर्थाच्या संस्कृतांतील 'विदग्ध' या शब्दाशीं ज्ञानेश्वरांनी आपला परिचय दाखविला असून नागरबोल किंवा विदग्ध वाङ्मय म्हणजे artistic literaturo असें म्हणतां येईल.

(४) नागर बोलापैकी सिद्धप्रज्ञेमुळे निर्माण होणारें प्रसादप्राप्त, स्फूर्तियुक्त असें रसप्रधान वाङ्मय म्हणजे 'सारस्वत' होय. याला विशेष अर्थाने literature किंवा belles-lettres असें अभिधान देतां येईल.

(५) 'सारस्वत' शब्दाचा प्रयोग ज्ञानेश्वर, भास्कर, विश्वनाथ व नारायण यांनी याच अर्थी केला असून त्याच्या वर्णनांत सिद्धप्रज्ञा, तियेचा सिद्धे सारस्वतमंत्रु, सिद्धसारस्वत असें म्हटलें आहे. यावरून सारस्वत ही एखाद्या महामंत्राप्रमाणे कठिण साधनांच्या योगाने साध्य करून घेण्याची वाङ्मयांतील फार उच्च प्रतीची कोटि आहे, असें निष्पन्न होतें. या शब्दाला संस्कृतांत आधार असून तेथेहि तो रहस्यपूर्ण, विद्वद्ग्राह्य व श्रमसाध्य अशा रसमय वाङ्मयाला अनुलक्षूनच वापरलेला आहे.

(६) 'काव्य' ह्या शब्दाचा ज्ञानेश्वर नाटकांबरोबर निर्देश करीत असून काव्य म्हणजे एक वाङ्मयप्रकार (form of literature) किंवा विशिष्ट प्रकारचा पद्यबन्ध (poetic composition) एवढाच अर्थ त्यांना अभिप्रेत आहे.

(७) काव्य किंवा कवित्व हें वाणींतल्या सौंदर्यामुळे किंवा अलंकारादिकांच्या सजावटीमुळे होऊं शकतें; तथापि श्रेष्ठ किंवा मत्त काव्याला रसाची जोड देणें आवश्यक आहे, असें ज्ञानेश्वर-भास्करांचें मत आहे.

(८) ज्ञानेश्वर व भास्कर या दोघांच्याहि दृष्टीने परमेश्वरी तत्त्वाचें प्रतिपादन करणारें काव्य हें सर्वश्रेष्ठ होय.

(९) विश्वनाथ व नारायण यांनी चातुर्य व अलंकारप्रसाधन यावर भर दिला असला तरी सरतेशेवटीं अनन्यभक्ति किंवा 'भाव' हाच काव्याचा प्रमुख घटक ठरविला आहे.

(१०) एकनाथ, तुकाराम व वामन यांनी काव्यांतील प्रमुख घटकाची साधारण कल्पना व्यक्त केली आहे.

(११) काव्यांत शब्द आणि अर्थ यांचें आनंददायक साहचर्य असलें पाहिजे या साहित्यशास्त्रीय कल्पनेचा रामदासांनी निर्देश केला असून मुक्तेश्वरालाहि शब्द आणि अर्थ यांच्यांतील पुष्पपरिमळवत् अद्वैताची जाणीव स्पष्ट दिसते.

(१२) रामदासांनी कवित्वलक्षणें सांगण्याला एक स्वतंत्र समास दिला असून काव्यांतील अनेक गुणांचा व दोषांचा सविस्तर निर्देश केला आहे. त्यांच्या कवित्वलक्षणांत थोडी अतिव्याप्ति दिसते; तथापि काव्य हें सरळ, सोपें, कोमल पण परिणामकारक व भक्तिरसपरिपूर्ण असावें ही मुख्य कल्पना सर्व विवेचनांतून निष्पन्न होते.

उल्लेख चवथा

मराठी संतकवि आणि साहित्य

मराठींतील 'साहित्या'ची कल्पना— वाङ्मय, सारस्वत आणि काव्य ह्या संज्ञा मराठी कवींनी सामान्यतः संस्कृतांतील त्या त्या शब्दाच्या अर्थाला धरूनच उपयोजिल्या आहेत, हें त्यांच्या नुकत्याच केलेल्या विवेचनावरून स्पष्ट झालें आहे. पण 'साहित्य' ह्या शब्दाबद्दल तसें म्हणतां येत नाही. खुद्द संस्कृतांत ह्या शब्दाला शब्दार्थांचा द्वादश प्रकारचा संबंध, शब्दार्थांचा रमणीय सहभाव किंवा काव्य, आणि काव्यमीमांसेचें शास्त्र असे निरनिराळे अर्थ कसे जोडले गेले, हें 'पहिल्या उल्लेखां'त विस्तरशः पाहिलेंच आहे. आता मराठी संतकवींची 'साहित्या'विषयीची काय कल्पना आहे, याचा विचार केला पाहिजे; म्हणजे त्यांना साहित्य-शब्दाचा कोणता अर्थ अभिप्रेत असावा ह्या प्रश्नाचा आपोआपच उलगडा होईल.

पद्यबंधाला शोभा आणणारी वस्तु— ज्ञानेश्वरीच्या आरंभाला शब्दब्रह्मावरील गणेशमूर्तीच्या रूपकांत पुढील ओवी आली आहे : गणेशमूर्तीच्या शरीरावयवांचें व मणिभूषणांचें वर्णन केल्यावर ज्ञानेश्वर म्हणतात—

पद्यबंध नागर। तेंचि रंगाथिलें अंबर
जेथ **साहित्य** वाणें सपुर। उजलाचें ॥[1]

[1] ज्ञा. १.६.

ह्या महत्त्वाच्या ओवीचा 'सार्थ' ज्ञानेश्वरी लिहिणाऱ्या निरनिराळ्या टीकाकारांनी काय अर्थ दिला आहे, हें पाहणें निरुपयोगी आहे.[१] परंतु 'ज्ञानेश्वरी'चे विचक्षण व विद्वान् संपादक व व्याकरणकार वि. का. राजवाडे यांनी "पद्यबंधांना रंगीत छताची उपमा ज्ञानेश्वरांनीं दिली आहे" असे उद्गार[२] काढले आहेत ते फार विचारणीय आहेत. एक तर 'पद्यबंध नागर। तेंचि रंगाथिलें अंबर' असा स्पष्ट आरोप केलेला असल्यामुळे येथे 'रूपक' केलें आहे; 'उपमा' नाही. दुसरें, अंबर म्हणजे छत हा अर्थ निदान या ठिकाणीं तरी धडधडीत चुकीचा आहे. कारण या ओवीनंतरच्या तीन ओव्यांत मेखलेचें वर्णन आहे. त्यांत क्षुद्रघंटिकांनी व पल्लवसडकांनी (पदराच्या दशींनी) युक्त अशा मेखलेने गणेशाचें वस्त्र आवळून धरिलें आहे अशी कल्पना असल्यामुळे अंबर म्हणजे वस्त्र हा सरळ अर्थच येथे ग्राह्य आहे. असें असतांना अंबर म्हणजे छत असा संदर्भाला सोडून असलेला अर्थ राजवाडे कसा देतात, याचें नवल वाटतें. इतरांच्या भाषांतरांना 'अपव्याख्यान', 'कुचकामाचें', 'कवडीमोल' अशीं विशेषणें[३] बहाल करणाऱ्या विद्वद्वर्य राजवाड्यांनी स्वतःच एवढी ढोबळ चूक करावी हा दुर्विलास होय!

१ उदाहरणार्थ, साकरेप्रतींतील "उत्तम **पदरचना** हेंच रंगविलेलें वस्त्र होय व त्या **पदां**तील अलंकार हेच लकलकीत **लांबरुंद वाण होत**" (पृ. ३.) हा अर्थ उघडउघड चुकीचा आहे. 'पद्यबंध' हा पाठ व वाणें म्हणजे वर्ण, रंग हाच अर्थ बरोबर आहे. सपुर किंवा सपूर याचा साकऱ्यांनी दिलेला 'लांबरुंद' किंवा राजवाड्यांनी दिलेला 'संपूर्ण, भरपूर' हे अर्थ नीट वाटत नाहीत. कारण तत्कालीन वाङ्मयांत हा शब्द सूक्ष्म, कौशल्ययुक्त, नाजूक, बारीक (हा अर्थ साकऱ्यांनी टीपेंत मात्र दिला आहे!) अशा अर्थांने वापरला जातो. पाहा ऋद्धि. ४५७, ४९२ (टीपकार 'सपुरें=बारीक ऐसीं, कुशलतेचीं' असें देतो) व ज्ञा.प्र. ६८०. सपूर म्हणजे संपूर्ण हा अर्थ चुकीच्या साम्या (false analogy) वर आधारलेला दिसतो.

२ **ज्ञानेश्वरी** (धुळें, शके १८३१) 'प्रस्तावना' पृ. ८८.

३ सदर, पृ. ९२; हीं विशेषणें चुकीचीं आहेत असें म्हणावयाचें नाहीं.

"शब्दब्रह्मरूपी गणेशमूर्तीचें चातुर्ययुक्त पद्यवाङ्मय हेंच रंगीत वस्त्र असून कौशल्ययुक्त 'साहित्य' हा त्या वस्त्राचा तेजेलदार रंग आहे."—यावरून 'साहित्या'विषयी ज्ञानेश्वरांची काय कल्पना व्यक्त होते बरें? वस्त्राला जसा उजळा देणारा रंग तद्वत् पद्यबंधाला शोभा आणणारी वस्तु म्हणजे साहित्य, असा अर्थ समुचित वाटतो.

अलंकारादि काव्यशोभेची साधनसामग्री—

जें **साहित्य** आणि शांती । हे रेखा दिसे बोलती
जैसी लावण्यगुणयुवती* । आणि पतिव्रता ॥[1]

—ज्याप्रमाणे एखादी तरुणी सौंदर्यगुणयुक्त असून शिवाय पतिव्रता असावी त्याप्रमाणे ह्या बोलण्याच्या पद्धतींत साहित्य आणि शांतरस ह्या दोन्ही गोष्टी दिसून येतात. येथे युवतीच्या सौंदर्यगुणाप्रमाणे साहित्य ही काव्यरेखेची बाह्यशोभा आहे व तिच्या पातिव्रत्य ह्या आत्मगुणाप्रमाणे शांत रस हा काव्याचा आत्मा आहे हा ध्वनितार्थ अतिशय सूक्ष्म आणि मनोज्ञ रीतीनें व्यक्त केला आहे. अर्थात् साहित्य म्हणजे अलंकारादि काव्यशोभेचीं साधनें असें या ओवीवरून फलित होतें.

देशियेचेनि नागरपणें । शांतु शृंगारातें जीणे
वोविया कीं होंति लेणें । **साहित्या**सि ॥[2]

—देशी भाषेच्या सुसंस्कृतपणामुळे शांतरस हा शृंगाराला जिंकतो आणि मग साहित्यालाच ओव्या ह्या अलंकार होतात. वस्तुतः साहित्यानें ओव्या अलंकृत करावयाच्या असतात अशी येथील भूमिका दिसते. या ओवींत ज्ञानेश्वरांना ओव्यांचें 'अलंकारांचेच अलंकार' अशा अत्युक्तीनें वर्णन करावयाचें आहे, हें लगेचच्या दुसऱ्या ओवीवरून स्पष्ट दिसेल—

* माडगांवकर-साकरे प्रतींत 'लावण्यगुणकुळवती' असा पाठ आहे तो अर्थ लावण्याच्या दृष्टीनें श्रेयस्कर आहे. पण मूळचा पाठ कदाचित् 'युवती' हाच असेल.

१ ज्ञा. ४.२२५. २ ज्ञा. १०.१४१.

जैसें आंगिचेनि सौंदर्यपणें । लेणेयांसि आंगचि होये लेणें
तेथ अलंकरलें कवण कवणें । हें निर्वचेना ![1]

—शरीराच्या सुंदरपणामुळे शरीर हेंच अलंकारांचा अलंकार होतें. अर्थात् तेंथे कोणी कोणाला शोभा आणली, हें सांगतां येत नाही! ह्या ज्ञानेश्वरांच्या उद्गारावरून 'विक्रमोर्वशीय' नाटकांतील—

आभरणस्याभरणं प्रसाधनविधेः प्रसाधनविशेषः
उपमानस्यापि सखे प्रत्युपमानं वपुस्तस्य ।[2]

ह्या आर्येची आठवण झाल्यावाचून राहत नाही. कदाचित् खुद्द ज्ञानदेवांना साहित्यशास्त्राच्या ग्रंथांतून उद्धृत केलेली ही उक्ति चांगल्या परिचयाची असेल. कारण त्याशिवाय इतकें अनुवाद केल्यासारखें विचारसाम्य संभवेल, असें वाटत नाहीं. कांहीहि असो, ज्ञानेश्वरांना 'साहित्य' म्हणजे काव्याला अलंकृत करणारी सामग्री हा अर्थ अभिप्रेत आहे एवढें निश्चित.

दाऊं वेल्हाल देशी नवी । जैसी **साहित्या**तें वोजावी
अमृताही चूकि ठेवी । गोडिसेपणें ॥[3]

—जी खुद्द साहित्यालाच तजेला आणील आणि आपल्या माधुर्यानें अमृताला देखील कमीपणा आणील अशी आमची लाडकी व अभिनव देशी भाषा प्रकट करूं, असें ज्ञानेश्वर म्हणतात. येथेहि वरील ओवीसारखीच कल्पना आहे. वस्तुतः साहित्यानें भाषेला वोज आणावयाचें असतें, असा भावार्थ.

याशिवाय सहावा अध्याय 'साहित्या'च्या व्रखांनी सांगितला जाईल;[4] मराठी अशी बोलावी की अंतराळांत साहित्याचे रंग उमटतील;[4]

१ ज्ञा. १०. १४३. २ **विक्रमोर्वशीय**, २.३; व **शृंगारप्रकाश** २२. १४८. शिवाय पाहा **कुमारसंभव**, १.४२. ३ ज्ञा. १३.११५१. ४ ज्ञा. ६.१३ व ११३.

किंवा देशी भाषेच्या भूमींत साहित्यरूपी सोन्याच्या खाणी उघड;[1] या सर्व उद्गारांतून साहित्य म्हणजे भाषेला किंवा काव्याला सुशोभित करणारी अलंकारादिकांची साधनसामग्री, हाच अर्थ उपलब्ध होतो.

रसवृत्तींचा उत्कर्ष करण्याचें साधन— 'उद्धवगीतें'त भास्कराने पुराणांतील विषयाला प्रमेयाचा सांगाडा द्यावा व त्यावर साहित्याचें वोल्हावन किंवा झिलई द्यावी म्हणजे कविता सर्वांना वश करिते,[2] असें म्हटलें आहे. तसेंच साहित्याच्या शेजेवर म्हणजे खालीवर साहित्य घालून त्यांत वाङ्मयाच्या गोडीचें उपलवण* करावें म्हणजे काव्य निर्माण होतें;[3] असेंहि तो म्हणतो. यावरून साहित्याच्या साहाय्याने वाङ्मयाची शोभा वाढते ही कल्पना त्याला मान्य दिसते.

> **साहित्या**चेनि परिमळें । शृंगाराचेनि मेळें
> प्रबंधें होतीं मातावळें । कवीजनांचे ॥[4]
>
> **साहित्या**चेनि परागें ऊटिजे । शृंगाराचेनि पाणिअें न्हाणिजे
> तें कवित्व कानीं आइकिजे । महाकवींचें ॥[5]

या दोन्ही ओव्यांवरून काव्य आणि साहित्य यांचा स्पष्ट व्यवच्छेद होत आहे. शृंगाररसाच्या मिलाफाबरोबर काव्याला 'साहित्या'चा सुवास दिला म्हणजे काव्य मस्त होतें किंवा साहित्याच्या परागाचें उटणें मारून शृंगाराच्या पाण्याने न्हाऊं घातलें आहे असें महाकवींचें कवित्व ऐकावें, असें तो म्हणतो. म्हणजे काव्य हें साहित्याने अलंकृत झालें असून शृंगाररसांतून उजळून निघालें आहे असा भाव व्यक्त होतो.

> **साहित्या**चियां खेडकुळिया । सु-देशां बोलांचियां चिपुळिया
> सिंपनें खेळतीं सांवळियां । रसवृत्तीं ॥[6]

१ ज्ञा. १२.१२. २ उ. गी. १२. ३ शिशु. २४.
४ शिशु. १५. ५ शिशु. ३१. ६ शिशु. २६.
* याची शास्त्रीय व्याख्या पाहा **लक्षणरत्नाकर** 'टीप' पृ. १५.

——या शिशुपालवध काव्यांत रसवृत्ती याच कोणी गोपी ह्या साहित्याच्या कुंडयांत उत्तम अशा देशी बोलांच्या पिचकाऱ्या घेऊन जलकेली खेळतात ! या ओवीवरून देशी भाषा हें साहित्याचा आणि रसवृत्तींचा दुवा जोडणारें माध्यम असून साहित्य हें केवळ काव्याचें प्रसाधनच नव्हे, तर त्यांतील रसवृत्तींचा उत्कर्ष करण्याचें साधन ठरतें.

उद्धवगीतेच्या 'कथामहत्त्व' प्रकरणांत भास्कर म्हणतो : शृंगाराला जर अध्यात्मतत्त्वाची जोड दिली तर तें काव्य कोणाचें मन अनायासें मोहविणार नाही ?—

तैसें **साहित्या**चां राहाणी । शांतिरसा अवतरण आणी
तरि माझी पवित्र वाणि । कवण नाईके ?[1]

—त्याचप्रमाणे साहित्याच्या निवासस्थानीं म्हणजे साहित्य जेथे राहतें तेथे (अर्थात् काव्यांत) शांतरसाचा आविर्भाव केला तर माझी शांत रसामुळे पावन झालेली वाणी कोण बरें ऐकणार नाही ? साहित्य हें काव्याच्या ठिकाणीं राहतें म्हणजे त्याला उपांगभूत आहे— साधक आहे, असा अर्थ वरील ओव्यांना अनुसरून लावतां येईल.[2]

१ उ. गी. ३५. २ ह्या ओवीचा अर्थ प्रो. कोलते यांनी असा केला आहे— "साहित्यरूपी भगताच्या अंगांत [राहाण = देवताधिष्ठित ठाय, ऋद्धि- ४०४] शांतिरसाचें वारें [अवतरण] संचरविणारी कवीची वाणी कोण ऐकणार नाही ?" (उ. गी. पृ. १३३). सरलार्थ प्रकट करण्यास संचारकल्पनेची जरूरीच आहे असें नाहीं. किंबहुना तशा अर्थामुळे येथे भास्कराने इतरत्र वर्णन केलेल्या साहित्याच्या कल्पनेस विरोध येऊं पाहतो. पण शिशु. ८१३, ज्ञा. प्र. ९३० व ऋद्धि. ४०४ ह्या महानुभाव कवींच्या समानार्थक ओव्या पाहतां ह्याहि ठिकाणीं कवीच्या मनांत संचारकल्पना अभिप्रेत असणें अगदी संभाव्य आहे. त्यामुळे साहित्य हा भगत कल्पावा लागतो व त्याच्या अंगांत शांत रसाचें अवतरण होण्यामुळे साहित्य म्हणजे काव्य ठरूं पाहतें. तथापि साहित्य किंवा अलंकारादि काव्यशोभेची सामग्री ही रसोत्कर्षाला साधनीभूत आहे, हें महानुभाव कवींचें मत लक्ष्यांत घेतां काव्याच्या प्रसाधनांमुळे रसाचा संचार होतो, अशा तऱ्हेच्या अर्थावर येथे निर्वाह करितां येईल.

एकादशेंसीं सरिसी । भाजुनी **साहित्य** देशी
मियां आवारू केलें जगासि । ज्ञान-अमृताचें ॥ [१]

—एकादश स्कंधाबरोबर मी साहित्य आणि देशी भाषा भाजून काढली आहे व त्या सामग्रीच्या साहाय्यानें जगाला ज्ञानामृताची मेजवानी केली आहे, असें 'उद्धवगीते'च्या शेवटीं म्हटलें आहे. ज्ञानामृत म्हणजे अर्थात् उद्धवगीता हें काव्य. त्यांत एकादशस्कंध म्हणजे प्रमेय किंवा प्रतिपाद्यविषय, साहित्य आणि भाषा यांचें संमिश्रण आहे, असें कवीचें म्हणणें दिसतें. 'देशी साहित्य' असें म्हणून स्वतःच्या काव्याची प्रसाधन-सामग्री ही संस्कृताहून कांहीं निराळी आहे, असें त्याला सुचवावयाचें आहे की काय, हें समजण्याला मार्ग नाही.

अलंकारांचा साहित्यांत समावेश— 'ज्ञानप्रबोधा'च्या 'कथामहत्त्वनिरूपणां'त विश्वनाथ कवि म्हणतो—

सिद्धान्तकर्पूरवासें । घोळून **साहित्य** रसें
भावविडा प्रबंधमिषें । स्वामीं देईन ॥ [२]

ह्या रूपकात्मक ओवींत कवीनें सिद्धान्त, साहित्य, रस, भाव, व प्रबंध ह्या संज्ञा आणून त्यांची इतकी गल्लत करून टाकली आहे की त्यामुळे येथील साहित्य शब्दानें त्याला कोणता अर्थ अभिप्रेत आहे, याबद्दल निश्चित मत देतां येत नाहीं.

साहित्य आणि रस ह्या दोन्ही काव्यशास्त्रीय संज्ञा घेतल्या तर 'साहित्यरसें' हा द्वंद्व समास होऊन 'साहित्यांत व रसांत घोळलेला' (भावरूपी विडा) असा अर्थ होईल. पण मग सिद्धान्तकर्पूर व भावविडा याच्या जोडीला समांतर उपमान राहत नाही.

'साहित्य' म्हणजे विडयांतील चुना, कात, सुपारी, वेलची इत्यादि पदार्थ असें कवि समजत असून त्यांना साहित्यशास्त्रोक्त रसांत

१ उ. गी. ८२६.
२ ज्ञा. प्र. ५४.

घोळलें आहे, असें त्याला अभिप्रेत असणें शक्य आहे. पण साहित्य शब्दावर कोटि कल्पिल्याशिवाय असा अर्थ प्रस्तुत 'साहित्य'संज्ञेच्या विवेचनाच्या कक्षेंत येत नाही !

बहुधा साहित्य म्हणजे काव्याचीं प्रसाधनें असें तो समजत असावा व रस हा शब्द मात्र त्याने सामान्य अर्थाने वापरला असावा. म्हणजे 'सिद्धान्तरूपी कापराचा सुवास देऊन व अलंकारादिकांच्या रसांत घोळून हा भावविडा प्रबन्धाच्या निमित्याने मी ईश्वराला अर्पण करीन' असा अर्थ कवीला अभिप्रेत असणें अधिक संभवनीय वाटतें.

'इतरव्यावृत्ति आणि भक्तिमहिमानिरूपण' या प्रकरणांत तो म्हणतो : शृंगारयुक्त सकाम काव्यें—

> अथवा **साहित्यालंकार**युक्त । रसाळ काव्य वोढवे निवृत्त
> पर अनन्य भक्ति अमृत । तैसें नव्हे ॥[१]

—किंवा साहित्यालंकाराने युक्त असें रसपूर्ण काव्य हें निवृत्तालाहि आवडेल पण एकनिष्ठ भक्तिरूपी अमृत तसें नाही. 'साहित्यालंकार' या शब्दावरून तो साहित्य आणि अलंकार यांत कांही व्यवच्छेद दाखवितो की काय, अशी शंका येते. तथापि या शब्दाचे इतर प्रयोग पाहतां 'साहित्यां'तच अलंकारांचा समावेश करितां येईल. म्हणून 'साहित्यालंकार' या समासाचा विग्रह साहित्य आणि अलंकार असा न करितां साहित्यरूपी अलंकार असाच करणें उचित आहे. साहित्यरूपी अलंकार म्हटल्याने साहित्य ही संज्ञा व्यापक ठरत असून अलंकार हे अर्थात् व्याप्य होतात. काव्याच्या साहित्याचा किंवा प्रसाधनसामग्रीचा अलंकार हा एक घटक होय, असें यावरून निष्पन्न होतें.

साहित्याचा मुख्य उद्देश रसपर्यवसान—

> तसी **साहित्य** घोळिलीं येरें । काव्यें श्रवणा होती रुचिकरें
> पर विणा भक्ती अनुसरे । नव्हेति मोक्षा हेतू ॥[२]

१ ज्ञा. प्र. ११७६.   २ ज्ञा. प्र. ११७८.

—सर्वसामान्य काव्यें हीं साहित्यांत घोळिलीं म्हणजे श्रवणसुंदर होतात. अर्थात् साहित्य म्हणजे काव्याचें सौंदर्यसाधन हें उघड आहे.

तैसी भक्ती गोड मंगळदायक। वर चढविजे **साहित्या**चें वीक
ऐसी कथा पवित्र कोण एक। सुरसु नायिकें ?[1]

—भक्ति ही आधीच मधुर व कल्याणकारक आहे व तिच्यावर जर साहित्याचें भूषण चढविलें तर अशा प्रकारची पावन व श्रेष्ठरसयुक्त कविता कोण बरें ऐकणार नाही ? भक्तियुक्त कथा ही मांगल्यकारक म्हणून पवित्र तर आहेच पण तिला साहित्यप्रसाधनें चढविलीं तर ती सुरसहि होईल, असें म्हणून येथे साहित्य हें कथा सुरस करण्याचें साधन ठरविलें आहे.

या ठिकाणीं विश्वनाथ पंडिताने एक मोठाच साहित्यशास्त्रीय सिद्धान्त सूचित केला आहे. साहित्य हें केवळ काव्याचेंच नव्हे तर रसाचेंहि उपांग आहे. काव्याच्या प्रसाधनपद्धतीमुळे काव्यांतील रसाची पुष्टता झाली पाहिजे. म्हणजे रस हें काव्यांतील मूलतत्त्व असलें तरी त्याचा उत्कर्ष किंवा परिपोष करण्यासाठी साहित्याचा साधनीभूत म्हणून उपयोग करून घेतला पाहिजे. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे, काव्यांत गुण, रीति किंवा अलंकार ह्या 'साहित्या'चें स्थान हें स्वतंत्र किंवा रसनिरपेक्ष असें नसून त्याचा मुख्य उद्देश रसपर्यवसान घडवून आणणें हा आहे.

संस्कृतांतील 'ध्वन्यालोक' ह्या अभियुक्त साहित्यशास्त्रीय ग्रंथांत अशाच प्रकारचा सिद्धान्त प्रतिपादन केलेला आहे[2] हें तज्ज्ञ वाचकांस निराळें सांगणें नको.

१ ज्ञा. प्र. ११८१.
२ पाहा **रसाक्षिप्ततया यस्य बन्धः शक्यक्रियो भवेत्**
अपृथग्यत्ननिर्वर्त्यः सोलंकारो ध्वनौ मतः।
—ध्वन्यालोक, २.१७.

'ऋद्धिपुरवर्णन' काव्यांत कवि म्हणतो :

अलंकारें वीण । न मिरवे काव्यलक्षण—
भणौनि शब्दरत्नां सोहोज्वला
जाउनि **साहीत्या**चिआ वेलाउळा ।
भरौनि आणै खोळा । उन्मेषांचेआ ॥[१]

—म्हणून साहित्यरूपी बंदरावर जाऊन उन्मेषाच्या म्हणजे स्फूर्तीच्या पोत्यांमधून तेजस्वी शब्दरत्नें भरून आणीन. साहित्य हें शब्दरत्नेप्रभृति काव्याची सामग्री असलेलें आगर होय, असें नारायण पंडिताला वाटतें.

रसाळपणा उचंबळविण्याचें सामर्थ्य— 'एकनाथी भागवता'च्या मंगलाचरणांत एकनाथांचे गुरु ग्रंथाचा उपक्रम पाहून पुढील आश्चर्योद्गार काढतात—

हे स्तुति कीं निरूपण । ग्रंथपीठ* कीं ब्रह्मज्ञान
साहित्य कीं समाधान । संज्ञाही* जाण कळेना ! [२]

स्तुति व निरूपण, ग्रंथपीठ व ब्रह्मज्ञान आणि साहित्य व समाधान ह्या तीन्ही समांतर जोडया अनुक्रमें एक बाह्यत्वदर्शक व दुसरें कांहीतरी आंतरिक तत्त्व कथन करणारें अशा दोन नांवांच्या बनविलेल्या दिसतात. निरूपण, ब्रह्मज्ञान किंवा समाधान हीं नांवें जशीं अंतर्यामींची खूण दाखवितात त्याप्रमाणे स्तुति, ग्रंथपीठ किंवा साहित्य हीं नांवें ग्रंथाचें बाह्यस्वरूप वर्णन करितात. त्यामुळे 'एकनाथी भागवता'चे कांही टीकाकार साहित्याचा केवळ 'काव्य' असा अर्थ देतात, तो पुरेसा वाटत नाही. 'समाधान' म्हणजे ज्याप्रमाणे आंतरिक आनंद त्याप्रमाणे 'साहित्य' म्हणजे ग्रंथाची अगर काव्याची बाह्यशोभा, असा अर्थ कवीला अभिप्रेत असला पाहिजे.

१ ऋद्धि. ३८२. २ ए. भा. १.१००.
* चित्रशाळाप्रतींत 'ग्रंथपीठिका' व 'सज्ञानाही' असे पाठ आहेत. ओ. १०१

त्याच वंदनपर वर्णनांत कवीने ब्राह्मणांची स्तुति केली तेव्हा—

तंव संत म्हणती काय पढावें। जें स्तवनीं रचिसी भावें
तेथे प्रमेय काढिसी नीच नवें। **साहित्य**लाघवें साचार ॥[१]

—संत म्हणतात, 'तुझें काय वर्णन करावें; तूं जेव्हा जेव्हा भक्तिपूर्वक स्तुति करूं लागतोस तेव्हा साहित्याच्या कुसरीने परिपूर्ण असें प्रतिक्षणीं अगदी नवीनच प्रतिपादन मांडतोस.' ह्या उद्गारावरून प्रतिपाद्य विषयाला साहित्याच्या चतुराईने नटवून अभिनव स्वरूप देतां येतें असें समजतें.

श्रोत्यांचें अवधान निवे। तेथ वक्ता स्वानंदसुख पावे
ग्रंथ वोसंडे* स्वभावें। **साहित्य**गौरवें रसाळ ॥[२]

ह्या चवथ्या अध्यायाच्या उपसंहाराच्या ओवींत 'श्रोत्यांचें अंतःकरण संतुष्ट झालें म्हणजे वक्त्याला समाधान होतें व साहजिकपणेंच ग्रंथ हा साहित्याच्या प्राचुर्यामुळे रसाने ओथंबून जातो' असें म्हटलें आहे. सारांश, रस हा ग्रंथांतील मुख्य घटक आहे आणि साहित्याच्या गौरवामुळे रस हा उचंबळून येतो; या उद्गारावरून विश्वनाथ पंडिताने पूर्वी 'साहित्याचें पर्यवसान रसांत झालें पाहिजे' अशा अर्थाचा जो सिद्धान्त मांडला त्याला एकनाथांनी दुजोरा दिलेला दिसतो.

प्रतिपाद्य विषयाला लाघव म्हणजे कौशल्य देण्याचें आणि आपल्या गौरवाने ग्रंथाचा रसाळपणा उचंबळून आणण्याचें सामर्थ्य साहित्यांत आहे व साहित्य हें समाधान किंवा आंतरिक आनंद याहून निराळें आहे; एवढें वरील तीन ओव्यांवरून कळून आलें. एकंदरीने साहित्य म्हणजे ग्रंथाला शोभा आणून त्यांतील रसाचा उत्कर्ष घडवून आणणारें साधन होय.

१ ए. भा. १. १७०. २ ए. भा. ४. २८८.
* 'वोडवे' पाठ (चित्रशाळाप्रत ओ. २९०).

साहित्य म्हणजे उपकरण— 'आनंदलहरी' नामक स्फुट प्रकरणांत एकनाथ म्हणतात : जो निर्गुण, निराकार, निरुपम्य आहे त्याचें कसें वर्णन करावें? त्याला उपमा कोणाची द्यावी? त्याच्यावाचून दुसरें कांही तसें दिसलें तरच साक्षित्वाने वर्णन करितां येईल—

जरी उप**साहित्यें** सांगावें। तरी **साहित्य** कवणाचें द्यावें?
त्याचिया समता दुजें देखावें। तरी बोलावें **साहित्यें** ॥[1]

—त्याचें वर्णन उपसाहित्याने करावें म्हटलें तर मग साहित्य कोणाचें द्यावें? त्याच्यासारखें दुसरें पाहावें तेव्हाच साहित्याच्या साहाय्याने बोलतां येईल. येथे सहभाव किंवा सारखेपणा असलेली वस्तु अशा अर्थाने एकनाथांनी साहित्य शब्दाची योजना केलेली दिसते. 'उपसाहित्य' म्हणजे उपकारक किंवा उपकरणात्मक असा सहभाव किंवा उपमादि अलंकार. साहित्य म्हणजे सहभावाने किंवा समान धर्माने अन्वित असलेली वस्तु; उदाहरणार्थ, उपमान.

'निरुपम, निराकार व निर्गुण अशा परब्रह्माचें उपमादि अलंकारांनी वर्णन करावें असें म्हटलें तर कोणतेंच उपमान सापडत नाही. आणि त्याच्या समान दुसरें दिसलें तरच उपमानाने बोलतां येईल!' असें साहित्य किंवा सहभाव येथे अप्राप्य असल्यामुळे आलंकारिक वर्णन अशक्य आहे, असा ओवीचा अर्थ दिसतो.

संस्कृतांत साहित्य शब्दाचा काव्यांतील 'शब्द आणि अर्थ यांचा सहभाव' असा अर्थ होतो, हें मागे पाहिलेंच आहे. एकनाथांना साहित्य म्हणजे सहभाव एवढें मान्य असलें तरी ते शब्द आणि अर्थ यांच्याच सहभावाला साहित्य मानीत नसून सहभावाने किंवा समान धर्माने अन्वित असलेली कोणतीहि दुसरी वस्तु म्हणजे साहित्य असा व्यापक अर्थ त्यांना अभिप्रेत दिसतो.

१ **एकनाथांचे सहा ग्रंथ** (चित्रशाळा प्रेस) 'आनंदलहरी' ओवी १३७.

मराठी कवींनी साहित्य हा शब्द काव्याचीं प्रसाधनें किंवा उपमादि अलंकार वगैरे शोभासामग्री ह्या अर्थानें कोणत्या आधारावर प्रचलित केला, याचा उलगडा एकनाथांच्या प्रस्तुत ओवीवरून होतो. त्यांच्या मतें साहित्य हा केवळ शब्दार्थांचा सहभाव नसून एखाद्या वस्तूच्या उत्पत्तीसाठी किंवा सिद्धीसाठी, सह म्हणजे बरोबर राहून साहाय्यभूत होणारी दुसरी वस्तु किंवा उपकरण म्हणजे साहित्य होय.

तथापि साहित्य हा शब्द काव्याच्या अपेक्षेने वापरला म्हणजे काव्याच्या बरोबर राहून त्याला उपांगभूत व साहाय्यकारक किंवा शोभावर्धक होणारी साधनसामग्री अर्थात् अलंकारादि असा त्याचा अर्थ उपपन्न होतो.

काव्याचीं अलंकारादि भूषणें— 'मुक्तेश्वरकृत रामायणा'च्या प्रारंभीं आलेल्या—

चातुर्यरत्नाकरराजहंसी । **साहित्य**शब्दाक्षरमुक्तरासी
शोधूनिया सादर जीवतोकां । शोकापहारी फळ देत लोकां ॥[१]

—चातुर्यरूपी रत्नाकरावर विहार करणारी राजहंसी ही साहित्य, शब्द व अक्षर अशा मोत्यांच्या राशी साक्षेपाने निवडून आपल्या कविबालकांना इष्ट फळ देते. या श्लोकावरून 'साहित्यशब्दाक्षर' ही काव्याची सामग्री दिसते.

त्रैलोक्यलावण्यनगरी । शृंगारश्रीपर्वतभ्रमरी
साहित्यबाणलिंगाचे शिखरीं । विशाल नदी नर्मदा ॥[२]
इति श्रीभारते आदिपर्वणि । मुक्तेश्वरगिरा ताम्रपर्णी
साहित्यमोतियांची भरणी । जोडे ग्राहीक श्रोतियां ॥[३]

ह्या सरस्वतीच्या आणि मुक्तेश्वरी वाणीच्या वर्णनांत साहित्याला बाणलिंगें किंवा मोतीं म्हटलें आहे.

१ मु. रा. 'बालकांड' १४. २ आदि. १.३२. ३ आदि. ६.१२८

ग्रंथग्रहणी रससागर । भारत **साहित्य**रत्नाकर
गुणग्राही श्रोते चतुर । अत्यादरें परिसतु ॥[1]

—येथे ग्रंथाला रसाचा सागर आणि साहित्यरूपी रत्नांचा आकर म्हटलें आहे. काव्यांतील रसाचें स्थान काव्याशीं समव्याप्त आहे; परंतु साहित्य ही तळाशीं असणाऱ्या रत्नांप्रमाणे रसरूपी पाण्याच्या किंवा जीवनाच्या अपेक्षेने दुय्यम असलेली तद्व्यतिरिक्त वस्तु आहे असा एक सूक्ष्म ध्वनि, कदाचित् अहेतुपूर्वक असेल, या ओवींतून सूचित झाला आहे.

व्यासग्रंथगिरीचें सोनें । संस्कृत खोटिये गाळूनि यत्नें*
देशभाषा घडिलें लेणें । **साहित्य**रत्नीं सुजडित ॥[2]
लीलाविश्वंभर किंकर । विनवी कवी मुक्तेश्वर
देशभाषा परि भांडार । **साहित्या**चें जाणिजे ॥[3]

—मूळ महाभारतरूपी पर्वतावरील सोनें संस्कृतभाषारूपी मुशीने मोठ्या आयासाने गाळून त्याचा देशी भाषेंत साहित्यरूपी रत्नांनी जडविलेला दागिना बनविला, भाषा देशी असली तरी साहित्याचा खजिना आहे; ह्या दोन्ही ठिकाणीं वरील उताऱ्यांप्रमाणे साहित्यावर रत्नांचाच आरोप केला आहे. या सर्व उद्गारांवरून मुक्तेश्वराला साहित्य म्हणजे काव्याला भूषण असणारीं साधनेंच अभिप्रेत दिसतात.

आता त्याला काव्याचीं कोणतीं साधनें विवक्षित आहेत याचा खुलासा पुढील ओवीवरून होईल : आदिपर्वांतील भीष्मोत्पत्तिवर्णनांत गंगेने स्त्रीरूपाने प्रतीपराजाला भेट दिल्यावर रूपकादि अलंकारयुक्त वाणीने त्याचा अनुनय केला त्या वेळीं कवि म्हणतो—

१ आदि. १५. १५८. २ सभा. १. २१. ३ सभा. ११. १००.

* 'मनें' हा मुळांत छापलेला पाठ इतका अर्थपूर्ण वाटत नाही. मजजवळील जुन्या पोथींत 'संस्कृत गाळुनी खोटीयेने' असा चरण आढळतो!

एणीदृशा चातुर्यभरित । **साहित्य**शब्दीं प्रकटी अर्थ
संकेत जाणूनि विचारवंत । प्रतीप राजा विवेकी ॥[१]

त्या मृगनयनेने चातुर्यपूर्ण अशा साहित्याच्या किंवा साहित्ययुक्त शब्दांनी अर्थ व्यक्त केला व त्यांतील संकेत किंवा प्रस्तुत अर्थ त्या चतुर राजाने समजून घेऊन तो त्याचा विचार करूं लागला. या ओवीवरून साहित्य म्हणजे शब्दांतील संकेत चातुर्यपूर्ण रीतीने व्यक्त करणारी अलंकारादि प्रसाधनें हा अर्थ निश्चित होतो व 'काव्यसंग्रह'कारांनी टीपेंत साहित्य-शब्दीं याचा सालंकारशब्दांनी असा अर्थ दिला आहे,[२] त्यावरहि प्रकाश पडतो.

काव्याला उपकारक असलेलें शास्त्र— आदिपर्वांत सर्पसत्राच्या वेळीं कोणकोणत्या प्रकारचे ब्राह्मण आले हें सांगतांना—

व्याकरणकार स्मृतिकार । **साहित्य**संगीतकाव्यकार
पौराणिक ऋषीश्वर । जितेंद्रिय पातले ॥[३]

असें वर्णन आलें असून, भीष्माच्या राज्यसमृद्धिवर्णनांत—

उपनिषदमत सिद्धान्त । तत्त्वनिर्धार उपनिषदर्थ
साहित्य नाटक संगीत गीत । जाणते झाले गुरुमुखें ॥[४]

असें म्हटलें आहे. दोन्ही ठिकाणीं साहित्याचा काव्यापासून किंवा नाटकापासून स्पष्ट व्यवच्छेद केला आहे. विशेषतः दुसऱ्या ओवींत तर गीताचा जो संगीताशीं संबंध तोच नाटकाचा साहित्याशीं असाहि एक गर्भित भाव सूचित झाला आहे.

साहित्य म्हणजे काव्याची अलंकारादि प्रसाधनसामग्री हा अर्थ येथेहि लागू पडत असला तरी ह्या ओव्यांतील 'साहित्य नाटक' आणि

१ आदि० २२. ५१.

२ मुक्तेश्वरकृत म. भा. आदिपर्व, (१८९३) पृ. १८७.

३ आदि. १०.६८.

४ आदि. २५.८१.

'संगीत गीत' ह्या जोडयांतून साहित्य आणि संगीत हीं अनुक्रमें नाटक व गीत यांची शोभा वाढविणारीं उपकारक साधनें होत; एवढेंच नव्हे तर साहित्य आणि संगीत या शब्दांवरून त्या त्या शास्त्रांचाहि बोध व्यक्त करण्याचा कवीचा मानस दिसतो.

कवित्वरचना करण्यासाठी साहित्यशास्त्राचा आधार घ्यावा लागतो अशा अर्थाचे उद्गार मुक्तेश्वराने सौप्तिकपर्वांतहि काढले असल्यामुळे त्याची 'साहित्या'विषयीची विशद कल्पना उपलब्ध होत आहे.

त्यांचिया पदरजतीर्थीं । मानस पावलें ज्ञानस्फूर्ती
कवित्व**साहित्यीं** रूढली मती । कवित्वरचना यापरी ॥[1]

—कवित्व आणि साहित्य यांचे प्रांत निरनिराळे असून कवित्व रचण्यासाठी बुद्धीचा कवित्वांत आणि साहित्यांत प्रवेश झाला पाहिजे, असें मुक्तेश्वराचें मत आहे. तेव्हा साहित्यशब्दाने काव्याच्या विरचनेला उपकारक होणारें एकंदर साहित्यशास्त्र त्याला विवक्षित आहे, असें म्हणावयास हरकत नाही.

'साहित्या'चे निरनिराळे अर्थ व रामदास— ज्ञानेश्वर, महानुभाव कवि, एकनाथ व मुक्तेश्वर यांपैकी साहित्य हा शब्द केवळ मुक्तेश्वराने मात्र कांही ठिकाणीं 'साहित्यशास्त्र' अशा संस्कृतांतील एका अर्थाला धरून वापरला आहे. तथापि, साहित्य म्हणजे शब्दार्थांतील सहभाव किंवा 'काव्य' ह्या अर्थाने एकहि मराठी कवि तो शब्द वापरत नाही, हें फार आश्चर्य आहे. ज्ञानेश्वर आणि महानुभाव कवि यांना साहित्य शब्दावरून 'काव्याला शोभा आणणारी अलंकारादिकांची साधनसामग्री' अभिप्रेत दिसते. तसा संस्कृतांत कोठे वापर दिसत नसतांना मराठींत हा अर्थ कसा आला असावा, यावर एकनाथांनी बराचसा प्रकाश पाडला आहे. साहित्य शब्दाचा उपकरणात्मक सामग्री हा जो अर्थ त्यांनी सूचित

१ **सौप्तिक.** १. ४. ह्या ओवीचें स्पष्टीकरण सहाव्या उल्लेखांत पाहावें.

केला आहे तो संस्कृतांतील 'सहितस्य भावः' या व्युत्पत्तीवरूनच आलेला दिसतो. तथापि साहित्याचे संस्कृतांत जे निरनिराळे अर्थ संभवतात त्यांचें अनुकरण, मुक्तेश्वराचा एक अपवाद सोडतां, रामदासपूर्वकालीन मराठी कवींनी कोठेंच केलेलें दिसत नाही. एवढी भूमिका ध्यानांत घेऊन आता रामदासांकडे वळण्यास हरकत नाही.

अलंकारादि प्रसाधन आणि उपकरण— रामदासांनी

> नाना **साहित्य** दृष्टांत* । नाना तर्क धात मात*
> नाना संमती सिद्धांत। पूर्वपक्षेंसीं ॥[१]

हे सर्व विषय काव्यांत आले पाहिजेत असें म्हटलें आहे. येथे साहित्य एकदा सामान्यत्वें सांगून दृष्टान्त हा त्यांतील विशेष सांगितला असावा असें वाटतें. अर्थात् ज्ञानेश्वरादिकांना अभिप्रेत असलेल्या 'अलंकारादि काव्याची प्रसाधन सामग्री' याच अर्थाचा येथे आढळ होतो.

आता पुढील तीन ओव्या पाहा—

> ईश्वरसभेसी आली शोभा । दिव्यांबराची फांकली प्रभा
> **साहित्य**विशईं सुल्लभा । अष्ट नायका होती ॥[२]

—गजाननामुळे देवांच्या सभेला सौंदर्य आलें असून त्याच्या दिव्य वस्त्राचें तेज चोहींकडे पसरलें आहे. आणि त्याच्याजवळ आठ नायिका (अष्ट सिद्धि) असल्यामुळे त्याला साहित्याविषयी कसलीहि उणीव नाही; सर्व साहित्य सुप्राप्य आहे. येथे साहित्य म्हणजे सामग्री एवढाच अर्थ दिसतो.

> अर्घ्यपात्रें संपुष्ट गोकर्णें । मंत्रयंत्रांची तांब्रपर्णें
> नाना प्रकारीचीं उपकर्णें । **साहित्य**शोभा ॥[३]

संतकृपेवाचून अज्ञानी लोक नाना साधनें कशीं करितात याचें हें वर्णन

* 'नाना दृष्टांत' व 'मत' असे पाठभेद आहेत.

१ दास. १४.३.४३. २ दास. १.२.२४. ३ दास. ५.१.२८.

आहे. अर्घ्य देण्याचीं भांडीं, हाताच्या खोलगट आकाराचीं व गाईच्या कानाच्या आकाराचीं भांडीं, मंत्र व यंत्रें लिहिलेलीं तांब्याचीं पत्रें इत्यादि विविध तऱ्हेचीं उपकरणें साहित्याची (साधनांची) शोभा जमवतात. पण हें गुरुकृपेवाचून व्यर्थ असा संदर्भ.

तत्काळचि सन्मार्ग लागे । ऐसा अंतरीं विवेक जागे
वगत्रृत्व करितां न भंगे । **साहित्य** प्रत्ययाचें ॥[1]

—वैराग्यशील मनुष्य ज्यामुळे लागलीच उत्तम मार्ग प्राप्त होईल असा विवेक मनांत जागृत ठेवतो व वक्तृत्व करितांना स्वानुभवाचें साहित्य—वेदशास्त्रादि ग्रंथाचें प्रमाण, दृष्टांत, साधुसंतांच्या उक्ति[2] ही अनुभव होण्याची सामग्री—नाश पावत नाही.

ह्या तीन्ही ओव्यांत साहित्य याचा साधनसामग्री या सामान्य अर्थानें उपयोग केलेला दिसेल. तत्समानार्थक 'उपकर्णें' हा शब्दच रामदासांनी वापरल्यामुळे अर्थाविषयी शंका नको. एखादी गोष्ट निर्माण करण्यासाठी अगर घडवून आणण्यासाठी आवश्यक असलेली साधनसामग्री अगर उपकरणें ह्या साहित्य शब्दाच्या सध्या प्रचलित असलेल्या अर्थानें तो शब्द 'दासबोधां'त निश्चितपणें आला आहे. या शब्दाची उत्पत्ति संस्कृतांतील 'सहितस्य भावः' किंवा सहभाव या पासूनच झालेली दिसत असली तरी खुद्द संस्कृतांत साहित्य म्हणजे उपकरण असा उपयोग केलेला कोठे आढळत नाही व म्हणूनच या अर्थाला संस्कृतांत 'कोश'बल फारसें निर्विवाद नाही.[3]

१ दास. १२. ४. १६.

२ पाहा के. ग. आठले : **श्रीदासबोध-गूढार्थदीपिका** (पुणें, १९३०) पृ.६५७.

३ See V. S. Apte : Sanskrit-English Dictionary (2nd Ed. 1922) p. 602 *sub voce* साहित्य—A collection of materials for the production or performance of any thing (a doubtful sense).

साहित्य म्हणजे सहितत्वाची भावना— ज्ञानेश्वर-भास्करादि कवींनी मराठींत ज्या अर्थानें साहित्यशब्दाची योजना केली त्या विशेष अर्थानें व प्रचलित मराठींतील सामान्य अर्थानें रामदास तो शब्द वापरतात हें वर पाहिलें; आता आणखी कांही ओव्या पाहिल्या पाहिजेत.

ब्रह्मास दृष्टांत न घडे । बुझावया देणें घडे
परी दृष्टांतीं **साहित्य** पडे । विचारितां आकाश ॥[१]

—ब्रह्माचें वर्णन करावें म्हटलें तर त्याला एकहि दृष्टांत लागू पडत नाही. परंतु समजुतीसाठी द्यावा म्हटलें तर विचारान्तीं दृष्टान्तासाठी साहित्य म्हणून आकाश घेतां येईल. 'खं ब्रह्म' अशी श्रुति व 'गगनसदृश' अशी स्मृति असल्यामुळे ब्रह्माला आकाशाचा दृष्टांत द्यावा लागतो, असें पुढच्याच ओवींत म्हटलें आहे. येथे साहित्य म्हणजे दृष्टांत देण्या-साठी आवश्यक असलेली दुसरी वस्तु म्हणजे उपमान किंवा साधर्म्यानें व सहभावाने अन्वित अशी वस्तु असा अर्थ असावा.

थिजलें आणि विघुरलें । हें स्वरूपीं नाहीं बोलिलें
साहित्य भंगलें येणें बोलें । म्हणती येक ॥[२]

—ब्रह्माला तुपाची उपमा द्यावें म्हटलें तर थिजणें आणि विरघळणें हें ब्रह्मस्वरूपाच्या ठिकाणीं संभवत नसल्यामुळे, असें म्हटल्याने त्यांचें साहित्य किंवा संवाद भंगून जातो असें कोणी म्हणतात.

परी हें तंतूने चालतें । तंतू नसतां विस्कळित होतें
तैसें म्हणो आत्मयातें । तरी **साहित्य** न पडे ॥[३]

—निरनिराळ्या माळा ह्या आंतील दोऱ्यामुळेच राहतात; दोरा नसला तर विस्कळित होतात. तसा दोऱ्याप्रमाणे आत्मा आहे असें म्हणावें तर साहित्य योग्य जुळत नाही कारण दोरा मण्यांच्या आंत

१ दास. ७.४.२१. २ दास. ८.२.३९. ३ दास. १३.१०.३.

मात्र राहतो, सर्व भागाला व्यापून राहत नाही. पण आत्मा हा सर्वांगाला व्यापून राहतो; शिवाय—

आत्मा चपळ सहजगुणें । दोरी काये चळों जाणे
म्हणौन दृष्टांत देणें । **साहित्य** न घडे ॥[१]*

—आत्मा हा स्वभावतःच चपळ आहे (कारण तो शरीर चालवितो). दोरा कांही आपण होऊन हालत नाही; माळेला हाताने ओढावें लागतें. म्हणून हा दृष्टांत दिल्याने साहित्य घडत नाही; दृष्टान्त आणि दार्ष्टान्तिक यांच्यामधील इष्ट असलेला सहभाव आढळून येत नाही.

येकांची कीर्ती येकांपुढें । वर्णितां **साहित्य** न पडे
म्हणोनियां निवाडे† । जेथील तेथें ॥[२]

—एका देवाचें गुणवर्णन दुसऱ्या देवापुढे केलें तर साहित्य किंवा सहभाव नाहीसा होतो; म्हणून ज्या देवाची स्तुति असेल त्याच देवापुढे ती गावी.

वरील पांचहि ओव्यांत साहित्यशब्दाचा संस्कृतांतील मूळ अर्थ सहभाव, एकत्रितपणाची भावना, सहभावाने अन्वित असलेली वस्तु हाच रामदासांना अभिप्रेत दिसतो.

साहित्य म्हणजे व्यापक अर्थाने काव्य—

सारासार समस्तांला । सिकऊं सिकऊं जनाला
साहित संगीत सज्जनाला । बरें वाटे ॥[३]
साहित संगीत प्रसंगमानें । करावीं कथेचीं घमशानें‡
अर्थांतर श्रवणमननें । काढीत जावें ॥[४]

१ दास. १३. १०. ५. २ दास. १४. ५. २८.

* 'म्हणोनि दृष्टांतें येणें । साहित्य न घडे' आणि 'म्हणोनि दृष्टांत देणें । विहित नव्हे' असे पाठभेद आहेत. † 'पवाडे' पाठ श्रेयस्कर.

३ दास. १४.४.३०. ‡ म्हणजे लयलूट. ४ दास. १८.३.१८.

—निःस्पृहशिकवण आणि कीर्तनलक्षण या समासांतील ह्या दोन ओव्यांत साहित (साहित्य) हा शब्द संस्कृतांतील काव्य ह्या अर्थानें वापरलेला दिसतो. बहुधा रामदासांच्या समोर 'साहित्यसंगीतकलाविहीनः—' इत्यादि प्रसिद्ध सुभाषित असलें पाहिजे. साहित्य व संगीत हे विशेषेंकरून सज्जनाला आनंदित करितात व कथेला त्यामुळे रंग चढतो, असा भावार्थ येथे अनुस्यूत दिसतो.

> हृदई वेदगर्भ विलसे । मुखीं सरस्वती विलासे
> **साहित्य*** बोलतां जैसे । भासती देवगुरु ॥[१]
> दक्ष धूर्त योग्य तार्किक । सत्य **साहित्य** नेमक भेदक
> कुशळ चपळ चमत्कारिक । नाना प्रकारें ॥[२]

ह्याहि ठिकाणीं वरील दोन ओव्यांप्रमाणे साहित्य म्हणजे संस्कृतांतील व्यापक अर्थानें 'काव्य' असेंच दिसतें.

काव्यमीमांसेचें शास्त्र— पांचव्या दशकांतील गुरुलक्षण-वर्णनांत—

> **साहित** संगीत रागज्ञान । गीत नृत्य तान मान
> नाना वाद्यें सिकविती जन । तेही येक गुरु ॥[३]

असें म्हटलें आहे. येथेहि साहित्याचा संगीताबरोबरच उपयोग केला आहे. मात्र गीताचा स्वतंत्र उल्लेख केला असून शिवाय संगीताचा मात्र साहित्याबरोबर निर्देश केला असल्यामुळे साहित्य व संगीत या दोन्ही शब्दांवरून रामदासांना साहित्याचें व गीताचें शास्त्र अभिप्रेत असलें पाहिजे. मुक्तेश्वराच्या ओव्यांवरील पूर्वोक्त† विवेचनाकडे लक्ष्य दिल्यास प्रस्तुत अर्थाची संभवनीयता पटेल.

* येथे या शब्दाचा 'अलंकारशास्त्र' असा अर्थ कांही जण करतात.

१ दास. १.६.६.

२ दास. २. ८. १३.

३ दास. ५. २. ४.

† मागील पृ. ८४–८५ पाहा.

एकंदरीनें रामदासांनी काव्यविवेचनाच्या बाबतींतील आपली संकलनाची प्रवृत्ति 'साहित्य' शब्दाच्या उपयोगांतहि दर्शविली आहे. संस्कृतांतील सहभाव, काव्य व काव्यमीमांसेचें शास्त्र आणि मराठींतील अलंकारादि प्रसाधनें व सामान्य अर्थानें उपकरण ह्या साहित्य शब्दाच्या सर्वच अर्थसंकेतांचा त्यांनी निरनिराळ्या विषयनिरूपणाच्या निमित्यानें यथास्थान परामर्श घेतला आहे.

संतकवींच्या संज्ञांचें पुनरुज्जीवन— वरील दोन 'उल्लेखां'तील वाङ्मय, सारस्वत व साहित्य ह्या संज्ञांचा तुलनात्मक विचार केल्यास असें आढळून येईल की, प्रचलित मराठींत एकाच अर्थानें वापरल्या जाणाऱ्या ह्या तीन्ही संज्ञा मराठी कवींनी परस्पर पृथक् व ठराविक संकेतानें वापरल्या आहेत. निश्चित अर्थव्यक्तीच्या व समर्पक संकेताच्या दृष्टीनें प्रस्तुत तीन्ही शब्दांच्या मर्यादा व अर्थ हे परस्पर भिन्न व अगदी विशद असले तरी मराठी संतकवींना अभिप्रेत असलेले संकेत त्या त्या शब्दांना पुनः जोडूं पाहणें बरेंच कठीण वाटतें. त्यांतल्या त्यांत 'वाङ्मय' हा शब्द अगदी व्यापक अर्थानें वापरणें व संस्कृतांतील 'काव्य' शब्दाच्या विशाल व्याप्तीनें—म्हणजे काव्य, नाटक, कादंबरी, लघुकथा इत्यादि विदग्ध वाङ्मयाचा एकत्रित निर्देश करण्यासाठी—ललित वाङ्मय या अर्थी 'सारस्वत' शब्दाची योजना करणें हें उचित होईल. अर्थात् काव्य हा शब्द ज्ञानेश्वरांपासून केवळ पद्यबंधविशेष याच अर्थानें वापरला जात आहे त्यांत बदल करण्याचें कांही कारण नाही.

तथापि साहित्य हा शब्द संस्कृतांतील जुन्या काव्य ह्या व्यापक अर्थानें म्हणजे सारस्वत या अर्थानें सध्या केवळ मराठींतच नव्हे तर बंगाली, हिंदी, गुजराथी, कानडी व तेलगु या सर्वच देशी भाषेंत इतका रुळला आहे की त्याला आता ज्ञानेश्वरप्रभृति मराठी संतकवींनी

जोडलेला दुसरा संकेत लावणें बरेंच कष्टाचें दिसतें. तरी पण अशा तऱ्हेचा प्रयत्न विख्यात भाषासंशोधक वि. का. राजवाडे यांनी केला आहे. त्यांनी, बहुधा ज्ञानेश्वरीच्या अवलोकनामुळे, साहित्य शब्दाचें ज्ञानेश्वरांच्या अर्थानें विवेचन केलें आहे. त्यांच्या मतें "गद्यपद्य सारस्वतप्रबंध ज्यांच्या साहाय्यानें तयार होतात त्या छंद, अलंकार, व्याकरण, कोश वगैरे ग्रंथांना **साहित्य** असें नामाभिधान आहे. साहित्य हें सारस्वत नव्हे; सारस्वताचें तें उपकरण आहे. शास्त्रग्रंथांशीं तर्कादिपद्धतिग्रंथांचा जो संबंध तोच सारस्वताशीं साहित्याचा आहे. साहित्य सारस्वताची पद्धति होय."[1] संस्कृतांत राजशेखरानंतरच्या साहित्यशास्त्रज्ञांनी व मराठींतील संतकवींनी योजलेल्या साहित्य ह्या शब्दाच्या अर्थाचें पुनरुज्जीवन करण्याचा प्रयत्न राजवाड्यांसारख्या भाषाप्रभूनें केलेला असला तरी त्याला 'साहित्यिकां'ची कितपत मान्यता मिळेल, हें सांगण्याला कोणी भविष्यवादी नको! तथापि राजवाड्यांनी पुरस्कार केलेली साहित्यशास्त्रीय परिभाषा अनुसरणें सध्या दुरापास्त दिसत असलें तरी निदान वाङ्मय, सारस्वत व साहित्य या शब्दांचा उपयोग उपरिनिर्दिष्ट मर्यादा लक्ष्यांत ठेवून करणें हें निश्चित व समर्पक अर्थसंकेताच्या दृष्टीनें हितकर होईल, यांत संशय नाही.

निष्कर्ष

(१) 'साहित्य' म्हणजे पद्यबंधाची बाह्य शोभा वाढविणारी अलंकारादिकांची सामग्री, हा अर्थ ज्ञानेश्वर व महानुभाव कवींना अभिप्रेत आहे.

(२) साहित्य हें काव्याला उपांगभूत असून त्याचा प्रमुख उद्देश रसवृत्तींचा उत्कर्ष करणें हा होय असें भास्कर व विश्वनाथ

१ वि. का. राजवाडे : **ज्ञानेश्वरी-प्रस्तावना**, पृ. १४.

ह्या कवींनी प्रतिपादिलें असून 'साहित्या'च्या रसाळपणा उत्तंबळविण्याच्या सामर्थ्याची जाणीव एकनाथांनाहि दिसते.

(३) एकनाथांनी साहित्य हा शब्द सहभावाने अन्वित असलेली वस्तु किंवा उपकरण या सध्या प्रचलित असलेल्या अर्थाने वापरला असून बहुधा त्याच अर्थावरून काव्याच्या अपेक्षेने, एकंदर काव्याच्या विरचनेला उपकारक असलेलें शास्त्र असा त्याचा मुक्तेश्वर उपयोग करतो.

(४) ज्ञानेश्वरांपासून मुक्तेश्वरापर्यंत साहित्याचा काव्य ह्या संस्कृतांतील प्राचीन अर्थाचा कोणी विचार केला नसला तरी रामदासांना मात्र सहितत्वाची भावना किंवा त्यावरून निघालेल्या काव्यवाचक साहित्य ह्या शब्दाचा परिचय दिसतो.

(५) रामदासांनी साहित्य म्हणजे अलंकारादि प्रसाधनें, सामग्री, सहभाव, काव्य व काव्यमीमांसेचें शास्त्र ह्या संस्कृतांत व मराठींत प्रचलित असलेल्या सर्वच अर्थांचा परामर्श घेतला आहे.

(६) वाङ्मय, सारस्वत व साहित्य ह्या शब्दांना मराठी कवींनी दिलेल्या अर्थाचें पुनरुज्जीवन करणें कष्टाचें असलें तरी पारिभाषिक संज्ञांना निश्चित व समर्पक अर्थसंकेत देण्याच्या दृष्टीने हितकर होईल.

उल्लेख पांचवा

काव्यप्रयोजन

प्रयोजनावांचुनि मूर्ख तेही
प्रवर्तती न त्रिजगांत देहीं ।
शास्त्रज्ञ होऊनि वृथा हरीला
कां सेवितां ?—हें समजोनि बोला !

—वामन पंडित*

अंतिम फल आणि प्रयोजन— काव्याचें अंतिम फल किंवा परिणाम आणि काव्याचें प्रयोजन ह्यांत फरक केला पाहिजे. कारण काव्याचाच काय पण कोणत्याहि विषयाचा अगर चांगल्या गोष्टीचा परिणाम हा परमार्थांत किंवा तत्सदृश अत्युच्च अशा ध्येयांत व्हावयाचा हें ठरलेलेंच असणार ! कारण कांही झालें तरी ध्येय ठरवितांना 'नोच्चार्थो विफलोऽपि दूषणपदं' हीच दृष्टि ठेवणें श्रेयस्कर असतें. किंबहुना, ह्याच दृष्टीस अनुसरून प्राचीन ग्रंथांतून, व विशेषत: धार्मिक ग्रंथांतून, अत्यंत अत्युक्तिपूर्ण अशा फलश्रुति दिलेल्या आढळतात. ही पद्धति इतकी सर्रास आहे की न्यायशास्त्राला अनुसरून फलश्रुतींचा अंतर्भाव केवळ अर्थवादांत केला पाहिजे !

पण प्रयोजनाची गोष्ट तशी नाही. कारण प्रयोजन हें अंतिम ध्येयाहून निराळें आहे. अंतिम ध्येय निश्चित नसतांना एखादी गोष्ट

* स्फुटकाव्यें, भाग १ (काव्यसंग्रह १८९४) 'नामसुधा', २२.

एखाद्याकडून घडणें शक्य आहे. पण सद्यःफलदायी प्रयोजन असल्या-वाचून मतिमंद मनुष्य देखील कार्यप्रवृत्त होणें शक्य नाही. मराठी-कवींना अभिप्रेत असलेलें काव्यप्रयोजन शोधून काढतांना, बहुधा प्रत्येक मराठी कवीनें आपल्या ग्रंथाची जी फलश्रुति सांगितली आहे तिचा त्यांच्या काव्यप्रयोजनाशीं घोटाळा होणार नाही याविषयी विशेष जागरूक राहिलें पाहिजे.

ज्ञानेश्वरी-प्रयोजन : ईश्वरयशोगान— या दृष्टीने पाहतां जेव्हा जेव्हा ज्ञानेश्वर

तैसें कथेचें इये आइकणें । एक श्रवणासि होये पारणें
आणि संसारदुःखा मोकलवणें । विकृती विण ॥[१]
तैसा मनाचा मारु न करितां । इंद्रियां दुःख नेंदितां
एथ मोक्षु असे आइकतां । श्रवणांमाझि ॥[२]

अशा तऱ्हेचे उद्गार काढतात तेव्हा त्यांची गणना फलश्रुतींत म्हणजे अर्थवादांतच केली पाहिजे. कारण 'संसारदुःखा मोकलवणें' किंवा 'मोक्ष' हें प्रत्येक शास्त्राचें किंवा कलेचें अंतिम ध्येय आहे! तें काव्याचें असें व्यवच्छेदक प्रयोजन होऊं शकत नाही.

मियां गीता येणें नांवें । तूझें यश* हें अमृत सुहावें
वानुं लाधलेति तें दूणेनि थावें । दैवलदैवं* ॥
माझिया सत्यवाचा तप । केलें बहुत कल्प
तेया फलाचें हें महाद्वीप । पातली प्रभू ॥
पुण्यें पोसिलीं असाधारणें । तियें तुझे गुण वानणें
देउनि मज उरिणें । जालिं आजि ॥[३]

१ ज्ञा. ४.२१९. २ ज्ञा. ४.२२१. ३ ज्ञा. १६. ३१ ते ३३.

* साखरेप्रतींत 'पसायामृत' व 'दैवलों दैवें' असे पाठ आहेत.

'गीता ह्या नांवाचें निमित्य करून ईश्वराचें यशोरूपी अमृत सेवन करावें' असें ज्ञानेश्वरीचें प्रयोजन येथे स्पष्ट होत असून 'ज्यांनी परमेश्वराचें यश वर्णिलें आहे त्या दैववानाचें दैव दुपटीने वाढतें; माझ्या भाग्यशाली वाचेने अनंत जन्मीं तप केलें त्याचें फळ म्हणजेच हें गीतारूपी महाद्वीप मला मिळालें आहे; किंवा मी पराकाष्ठेचें पुण्यपालन केलें त्यामुळेच मला तुझे गुणानुवाद करण्याचें (भाग्य) मिळून आज माझी ऋणमुक्तता झाली आहे!' या उद्गारावरून ईश्वरगुणवर्णन हें ज्ञानेश्वरीचें प्रयोजन आहे असें कळतें.

संतप्रेमसंपादन— ज्ञानेश्वरीच्या तेराव्या अध्यायांत 'अमानित्वमदम्भित्वं...' ह्या श्लोकावरील व्याख्यानांत विस्तरबाहुल्याचें समर्थन करितांना ज्ञानेश्वर म्हणतात— 'माझें सर्व प्रतिपादन संतांच्या प्रसन्नतेसाठीच आहे. गीता हा ग्रंथ नसून संतकृपेची बोल म्हणजे जामीन आहे! तुम्ही आपलें सर्वस्व द्या आणि हा ग्रंथ सोडवून घ्या. नाही तर माझी आणि गीतेची एकच अवस्था होईल—

किंबहुना मज। तुमचिया कृपा काज
तिये लागौनि व्याज। ग्रंथाचें केलें॥
तरि तुम्हा रसिकांजोगें। वाखाण शोधावें लागे
म्हणौनि मतांगें। बोलों ठेलां॥[१]

—थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे तुमच्या कृपाप्रसादाशीं मला कर्तव्य असल्यामुळे केवळ त्यासाठी मी हें ग्रंथाचें मिष केलें आहे. तेव्हा तुमच्यासारख्या रसिकांस रुचेल असें व्याख्यान केलें पाहिजे, म्हणून वेगवेगळ्या मतांचा ऊहापोह केला.' यावरून रसिक अशा संतश्रोत्यांची कृपा संपादन करण्यासाठी ज्ञानेश्वरीची रचना झालेली दिसून येईल.

१ ज्ञा. १३.३३२ व ३३३

ज्ञानेश्वरी हा ग्रंथ कांही तत्त्वप्रतिपादन करण्याच्या हेतूने लिहिला असावा असा समज आहे; पण प्रत्यक्ष ज्ञानेश्वरांचे शब्द मात्र निराळेंच सांगतात : आपणासारख्या सर्वज्ञ श्रोत्यांना मी आपल्या वक्तृत्वाच्या मोठेपणाने सारस्वताचे धडे थोडेच देणार आहें ?[१]— तर ही केवळ तुमच्या संतोषासाठी सलगी करीत आहें ! तीमुळे तुम्ही रागावलां तरी—

रोसें प्रेम दूणावटे । पढियंतेयाचेनि
म्हणौनि मज लेंकुरवाचेनि बोलें । तुमचें कृपालुपण निदैलें
चेइलें हें जी जाणवलें । एया लागि बोलिलां ॥[२]
परि ऐसा ही मज धिंवसा । तो पुडुतीं एयाचि एकी आशा
जें धीटीवं करूनि भवादृशां । पढियंतेयां होआवें ! [३]

—म्हणून माझ्या बोबड्या बोलांनी तुमचें सुप्त प्रेम जागृत होईल असें वाटून मी बोललों. माझा अधिकार नसतांहि मी ही ग्रंथरचनेची उत्कट इच्छा एकाच आशेसाठी केली की, कांही तरी धिटाई करून आपणासारख्यांचें प्रेम संपादन करावें !

आनंदाचें आवार— ईश्वरगुणसंकीर्तन आणि संतप्रेमसंपादन हें ज्ञानेश्वरांच्या काव्याचें मुख्य प्रयोजन दिसतें. तथापि हा खुद्द कवीच्या दृष्टीने विचार झाला. श्रोत्यांच्या अपेक्षेने पाहतां त्यांना अलौकिक आनंदाची प्राप्ति करून देणें हाच ज्ञानेश्वरांच्या काव्यरचनेचा आद्य हेतु दिसून येतो.

तैसा वाग्विलासु विस्तारुं । गीतार्था विश्व भरुं
आनंदाचें आवारुं । मांडू जगा ॥[४]

१ पाहा ज्ञा. ९.८. २ ज्ञा. ९.१८ व १९.
३ ज्ञा. ९.२३. ४ ज्ञा. १३.११५४.

तरि अवधान एकलें देइजे । मग सर्व सुखांसि पत्र घेइजे[1]
अहो अलुमालु अवधान देआवें
इतुकेनि आनंदरासिवरि वैसावें ॥[2]

अशा अर्थाचे कित्येक उद्गार[3] ज्ञानेश्वरीभर विखुरलेले आढळतील. यावरून संस्कृतसाहित्यशास्त्रांत ज्याला 'सद्यःपरनिर्वृति' म्हणून 'सकलप्रयोजनमौलिभूत' अशा पदवीने गौरविलें आहे त्या उत्कट आनंदाची जाणीव ज्ञानेश्वरांनाहि पुरेपूर होती हें स्पष्ट होतें.

तेया सर्वात्मका ईश्वरा । स्वकर्मकुसुमाची वीरा
पूजा केली होय अपारा । तोखा लागि ॥[4]

हें गीतेप्रमाणे ज्ञानेश्वरीचेंहि ध्येय असल्यामुळे ज्ञानदेवांनी—

भरुनि सद्भावांचिया आंजुळी । मियां वोवी फुलें मोकळीं
अर्पिलीं अंघ्रियुगुलीं । विश्वरूपाचां ॥[5]

अशा तऱ्हेचे भक्तियुक्त उद्गार काढणें साहजिकच आहे. तथापि—

किंबहुना तुमचें केलें । धर्मकीर्तन सिद्धी गेलें
एथ माझें जी उरलें । पाइकपण ॥
आतां विश्वात्मकें देवें । येणें वाग्यज्ञें तोषावें[6]

इत्यादि प्रसिद्ध उद्गारावरून विश्वस्वरूपीं देवाला आपल्या वाङ्मयरूपी यज्ञाने संतुष्ट करावें अशीच त्यांची मनीषा दिसते.

रसिक श्रोत्यांच्या संतोषासाठी विशेष साक्षेप— स्वतःच्या श्रीकृष्णगुणगायनाबरोबर आपल्या श्रोत्यांनाहि सुखाची जाणीव प्राप्त व्हावी; मऱ्हाटीच्या नगरींत ब्रह्मविद्येचा सुकाळ होऊन सुखाची लयलूट व्हावी[7] ही आपली अपेक्षा ज्ञानेश्वरांनी व्यक्त केली

१ ज्ञा. ९.१. २ ज्ञा. ९. ५२५. ३ पाहा ज्ञा. ६.४९३ व ११.११.
४ ज्ञा. १८.९१३. ५ ज्ञा. ११.६९८. ६ ज्ञा. १८.१७७१-७२.
७ पाहा ज्ञा. १२. १५ व १६.

असून तिच्या सफलतेसाठी त्यांनी साहित्यशास्त्राची कास धरिली आहे, ही गोष्ट 'साहित्याच्या वरवा सांगितल्या जातील; अरसिक श्रोता देखील द्रवीभूत होईल असा रस मांडला आहे' इत्यादि शेकडो वचनांवरून उघड दिसतें. साहित्यशास्त्रविषयक बाबींचा त्यांनी जो जो निर्देश केला आहे त्याचें अवलोकन यथाप्रसंग केलें जाईलच.

विद्वज्जनपरितोषाबाबत त्यांचें धोरण कालिदासाच्या 'आपरितोषाद्विदुषां न साधु मन्ये प्रयोगविज्ञानम्'[1] ह्या उक्तीप्रमाणे दिसतें. किंबहुना ज्ञानेश्वरीचा विषय अध्यात्मशास्त्र असल्यामुळे तिचा आस्वाद केवळ त्या शास्त्रांतील मर्मज्ञांनाच मिळेल असें नसून अधिकारी लोकांप्रमाणे अध्यात्मांत अनधिकारी असलेल्या काव्यरसिकांनाहि तींतील वाक्चातुर्यामुळे आनंद होईल असें पुढील उताऱ्यांत प्रतिपादन केलें आहे—

हे स्वआनंदभोगाची सेल । भलेतेयासीचि देईल
सर्वेंद्रियें पोसवील । श्रवणाकरवीं ॥
चंद्रातें आंगवणें । भोगुनि चकोर सिहाणे
तऱ्हीं फावे जैसें चांदिणें । भलेतेया ॥
तैसें आध्यात्मशास्त्रीं इये । अंतरंगचि अधिकारिये
येरि लोक वाक्चातुर्यें । होईल सुखिया ॥[2]

—हा आनंदोपभोगाचा वाटा वाटेल त्यास उचलतां येईल व त्याच्या श्रवणामुळे सर्व इंद्रियांना तृप्ति मिळेल. चकोर हा आपल्या शक्तीने चंद्रकिरणांतील अमृत पिऊन घेईल पण चांदण्याचा उपभोग मात्र कुणालाहि घेतां येईल. तद्वत् येथील अध्यात्मशास्त्राचा परामर्श हा अधिकारी अशा जितेंद्रिय व्यक्तींनाच घेतां येईल पण त्यांतील वाङ्मय-चातुर्याचा किंवा काव्यानंदाचा उपभोग मात्र इतरांनाहि मिळूं शकेल.

१ अभिज्ञान शाकुंतल, १. २.

२ ज्ञा. १८. १७२६ ते २८.

ज्ञानेश्वरांनी रसिकजनांच्या आनंदाप्रीत्यर्थ विशेष प्रयास घेतलेले दिसतात, ही गोष्ट 'मूलशास्त्रपदें विदग्ध विन्यासाने वाखाणीन;'[१] ओवीबंधांत आबालसुबोध अशीं अक्षरें गुंफीन;'[२] किंबहुना 'म्हणौनि आखरीं सुभेदिं। उपमाश्लेषकोंदाकोदी। झाडा देईन प्रतिपदीं। ग्रंथार्थासि'[३] अशा अनेक उद्गारांवरून स्पष्ट होईल. ह्या ज्ञानेश्वरांच्या शब्दांचें संस्कृतांतील 'प्रत्यक्षरश्लेषमयप्रपञ्चविन्यासवैदग्ध्यनिधिं प्रबन्धम्'[४] ह्या वचनाशीं किती अपूर्व साम्य आहे ?

भास्कर कवीची महाकाव्यरचनेची आकांक्षा— भास्कराने 'शिशुपालवधा'च्या प्रारंभींच—

देखौनि महाकवींचा पंथू। मज होतुसें मनोरथू
वाणावेयां यादवनाथू। श्रीकृष्णराऊ॥[५]

—संस्कृतांतील (कालिदास, भारवि व विशेषतः माघ हेच त्याला अभिप्रेत दिसतात) महाकवींचा मार्ग पाहून श्रीकृष्णाचें गुणवर्णन करावें अशी मला इच्छा झाली, असें म्हटलें आहे. अर्थात् 'पढतां श्रीकृष्ण पवाडे। ठिकसां बोलां घोंषु पडे। रसरंगाचें पाहाळ उघडें। श्रोतेंयांसीं'[५] हें सांगणें नकोच.

महाकवींचा पंथ अनुसरल्यामुळे 'शिशुपालवध' हा ग्रंथ 'शृंगारिया प्रवृत्तांजोगा' झाला विरक्तायोग्य नव्हे, असा त्यावर भावे व्यास यांचा अभिप्राय[६] पडल्यामुळे 'उद्धवगीतें'त त्याने आपलें प्रयोजन कांहीसें बदललेलें दिसतें. 'पुराणगगनींचा कुमुदबन्धु' असा एकादश स्कंध त्याने प्रबंधासाठी निवडला असून 'मुनिजनालागि' काव्यरचना करण्याचा त्याचा संकल्प दिसतो.

१ ज्ञा. १४. २९. २ ज्ञा. १८. १७२१. ३ ज्ञा. १३.११५८.
४ वासवदत्ता (श्रीरंगम् १९०६) पृ. ३५. ५ शिशु. ८ व २०.
६ पाहा य. खु. देशपांडे : **महानुभावीय मराठी वाङ्मय** पृ. १८–१९.

पुन तेणें आखरें एकें। येवढि संसारवागुर चुके
म्हणौनि श्रीकृष्णनिरूपणी कवतुकें। प्रबंधु करीतु असें॥[१]

अर्थात् संसारबंधनांतून सुटण्याच्या हेतूनेच तोहि काव्य रचतो. पुराणें रसालंकारहीन असल्यामुळे तीं कलावंतांना ग्राह्य होत नाहीं.. म्हणून त्यांना प्रमेयाच्या साच्यांत बसवून त्यावर साहित्याची झिलई चढवावी,[२] असा त्याचा बेत दिसतो. कारण, 'रसिकग्रंथ जालेया आइक म्हणून वीनंती करावी नलगे.'[३]

लोकरंजन की संसारमोचन?— 'वच्छहरण'कर्त्या दामोदर पंडिताने आपल्या काव्याच्या प्रारंभींच काव्यप्रयोजनासंबंधी मोठे सूचक उद्गार काढले आहेत. ईश्वराचा महिमा मनाला अज्ञात आहे हें तर खरेंच, पण त्याचें कवींनी वर्णन करावें हा एकच परिहार आहे, कारण त्यामुळे वाणी पवित्र होते. ईश्वरस्वरूप अनुभव गम्य आहे पण जीवाला हरिकथाश्रवणावाचून कोणतें 'चोखाळेंपण' असणार?— त्यामुळेच शुकादिकांनी त्या अरूप निर्गुणाचें वर्णन केलें आहे. अशा स्थितींत आपण कोणत्या प्रकारचें काव्य करावें ह्याबद्दल दामोदरपंडित स्वतःलाच मोठ्या कळवळ्याने विचारतो—

उपमाश्लेषवर्णुक : एहीं रंजऊं सकळैंकु लोक ?—
कीं पवाडे संसारमोचक : वाणौ मुकुंदाचे ?
प्राकृतजण मानवतीं : तैसी ऊडऊ कथासंगती ?—
कीं पढों परब्रह्माची कीर्ती : जें जीवणु संतांचें ?
नागरीं बोलीं स्छल वाणिजे : सकल रसांतें पोखिजे ?—
कीं निरसां होऔनि श्रीकृष्णीं भजीजे : यां दों कवणु चांग ?[४]

—'उपमा, उपमेय, उपमान* इत्यादिकांनी युक्त असें वणन करून सर्वांचें

१ उ. गी. ४०. २ उ. गी. ११ व १२. ३ उ. गी. पृ. ३.
४ वच्छ. १४ ते १६. * यांचें स्पष्टीकरण 'सातव्या उल्लेखां'त पाहावें.

मनोरंजन करूं की मुकुंदाचें संसारमोचक असें यशोगान गाऊं? प्राकृत लोकांना रुचेल अशी कथेची रचना करूं की संतांचा प्राणच असलेल्या परब्रह्माचें गुणवर्णन करूं? विदग्ध भाषेंत प्रसंग गोवून सर्व रसांचा परिपोष करावा की केवळ रसरहित होउन श्रीकृष्णाची भक्ति करावी?—ह्या दोहोंतलें कोणतें श्रेयस्कर आहे?' अशा तऱ्हेचे प्रश्न करून त्याने प्राकृत काव्य आणि भक्तिपर काव्य ह्यांच्या प्रयोजनांतील फरकच मोकळ्या मनाने व्यक्त केला आहे.

ह्या दोहोंपैकी एकच धोरण पत्करण्याऐवजीं नागर बोलांनी व रसालंकारांनी प्राकृत जनांचें रंजन होईल व शिवाय मुकुंदयशोगानामुळे संसारसागरहि तरून जातां येईल,—अशा प्रकारचें काव्य रचण्याचा हेतु व्यक्त करून लोकरंजन व संसारमोचन ह्या दोन्ही काव्यप्रयोजनांचा त्याने समन्वय केला आहे असें दिसून येईल.

वाणी पवित्र करण्यासाठी ईशगुणानुवाद— जन्ममरणाची भवव्यथा नाहीशी करून समस्तांची प्रसन्नता व्हावी यासाठी मी 'ज्ञानप्रबोध' कथन करीन,[1] असें विश्वनाथ पंडित म्हणतो. ज्या रूपाचें वर्णन करितांना वेदशास्त्रपुराणांची बोबडी वळली तेथे बिचाऱ्या काव्यांचा काय पाड लागणार?[2]—ह्याचीहि त्याला जाणीव आहे. पण ईश्वर हा 'भक्तीचा कुवासा' आणि 'भाव-ग्राहिक' आहे; धर्मश्रवणाने जसें शास्त्रहीनांचें दोषनिरसन होतें, त्याप्रमाणे ईश्वरगुणकथनामुळे वाणी पवित्र होते.

तैसें न करितां गुणकथन। वाचेशीं नाहीं पवित्रपण
न स्मरतां श्रीचरण। जीव शुद्ध नव्हे॥

१ ज्ञा. प्र. १८.

२ ज्ञा. प्र. ३२.

म्हणौनि भलतया परी । मूढीं अथवा ज्ञातारीं
स्तवावा श्रीमुरारी । गुणनिधान ॥[१]

पण नुसत्या कोरड्या ज्ञानाची देवाला चाड नाही. म्हणून रस, सिद्धांत, साहित्य ह्यांच्या सामग्रीने ग्रंथ रचून तो भक्तिभावपूर्वक ईश्वरार्पण करण्याचा मानस त्याने व्यक्त केला आहे.

ईश्वरगुणकथन— पंडित नारायण व्यास बहाळिये याने आपण 'ऋद्धिपुरवर्णन' कां लिहिलें हें सांगतांना—

सासुरवासें शीणली । तिये भेटे जेवि माउली
असो हे तैसी परि जाली । श्री ऋद्धिपुर देखिलेआं ॥[२]

अशी स्थिति झाल्यामुळे 'लिहुनि ऋद्धिपुरीचेणि आखरें । चरणुलिपि' असें म्हटलें आहे. 'राजमठ वर्णनां'त त्या मठांत हृषीकेश नांदला म्हणून म्हणून त्याचें सुरस वर्णन करीन[३] असें म्हणतो. तेव्हा हरिगुणकथन हेंच त्याच्या काव्याचें प्रयोजन. या काव्याच्या श्रवणाने श्रोते आनंद पावतील व 'तेयांसि कैवल्याचें साधन । दुरि नोहे'[४] ही फलश्रुति अर्थात् नित्याचीच आहे!

एकनाथांना आदर्शभूत असलेले महाकवि— एकनाथी भागवताच्या पहिल्या अध्यायांतच 'आतां वंदूं महाकवी । व्यास वाल्मिक भार्गवी' असें म्हणून 'वंदूं प्राकृत कवीश्वर । निवृत्तिप्रमुख ज्ञानेश्वर' असा प्राकृत कवींचा उल्लेख करितांच 'संस्कृत ग्रंथकर्ते ते महाकवी । मा प्राकृतीं काय उणीवी ?'[५] इत्यादि ऊहापोह करून ज्ञानेश्वरादिकांनाहि महाकवि ही पदवी समुचितच आहे असें सुचविलें आहे. भास्कर महानुभावाप्रमाणे एकनाथांचीहि महाकाव्य करण्याची आकांक्षा दिसते पण त्यांच्यापुढे आदर्श असलेले महाकवि हे कालिदास-

१ ज्ञा. प्र. ४९, ५० व पुढील ओव्या पाहाव्या. २ ऋद्धि. ४८.
३ ऋद्धि. ३७६. ४ ऋद्धि. ६३४. ५ ए. भा. १.११५ पासून पुढे.

माघादि नव्हत हें त्यांच्या काव्याचें प्रयोजन सांगणाऱ्या पुढील उताऱ्यावरून अधिक स्पष्ट होईल.

तो हा एकादशा ऐसा ग्रंथ । येथ ठाकठोक परमार्थ
येणें महाकवि समस्त । निजहितार्थ पावले ॥
पक्व फळीं शुक झेंपावे । तेथ मुंगीही रिगमू पावे
तेवीं महाकवींचीं वैभवें । मी ही पावें प्राकृतें ॥
भोजनीं धरोनि बापाचा हात । गोड तें आधीं बाळक खात
तेवीं महाकवींच्या अनुभवांत । प्राकृतें परमार्थ मीही लाभें ॥[1]

व्यास-वाल्मीकि हे महाकवि व भारत-रामायण-भागवत हीं महाकाव्यें. या महाकवींना जसें आपलें हित या ग्रंथांत सापडलें त्याप्रमाणें तोच लाभ आपल्यालाहि व्हावा अशा परमार्थहेतूने ते काव्यप्रवृत्त झालेले दिसतात. अर्थात् या हेतूबरोबर श्रोत्यांचें अवधान निवांवें व त्यामुळे वक्त्याला स्वानंदसुख मिळावें : अशा प्रकारें आपला ग्रंथ साहित्याच्या गौरवाने रसाळ व्हावा,[2] अशी स्वाभाविक इच्छा त्यांच्या मनांत आहेच.

'काव्यं यशसे' ह्या प्रयोजनावर हल्ला— भागवताच्या चौदाव्या अध्यायांत मोक्षाचा दारवटा चुकवून जे साधनकचाटा जल्पतात त्यांचें वर्णन करितांना 'यशश्चान्ये' हीं पदें येतांच एकनाथांना स्फुरण चढलें व कवित्वांतील कीर्ति किंवा यश हेंच मोक्षाचें साधन मानणारे संस्कृत कवि व अलंकारशास्त्रज्ञ आठवले.

काव्य नाटक अळंकार करिती । ते कवित्वची साधन मानिती
कविताप्रबंधव्युत्पत्ती । मोक्ष मानिती तेणें यशें॥
कवीश्वरांचें मत ऐसें । आपुलें कवित्वाचेनि यशें
मोक्ष लाहों अनायासें । हें कवितापिसें कवीश्वरां ॥[3]

१ ए भा. २९. १०३६ ते १०४९. २ पाहा ए. भा. ४. २८८.
३ ए. भा. १४. ६६ व ६७.

कवित्वामुळे जें यश मिळतें त्याला मोक्षाचें साधन मानणें ह्याला ते 'कवित्व-पिसें' किंवा वेडगळपणा म्हणतात.

अर्थात् संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञांनी 'यशा'ला म्हणजे कीर्तीला काव्यप्रयोजनांत जें प्रमुख स्थान दिलें आहे त्यावरच एकनाथांचा कटाक्ष दिसतो. 'जयन्ति ते सुकृतिनो रससिद्धाः कवीश्वराः। नास्ति येषां यशः-काये जरामरणजं भयम्' या सुभाषिताप्रमाणे किंवा पांगारकरांनी* वरील ओव्यांवरील टीपांत दिलेल्या श्लोकाप्रमाणे, 'यावत्कीर्तिर्मनुष्यस्य पुण्यश्लोकेषु गीयते। तावद्वर्षसहस्राणि स्वर्गलोके महीयते' असा संस्कृत साहित्यशास्त्राचा दृष्टिकोण आहे. किंबहुना 'काव्यं यशसेऽर्थकृते–' इत्यादि श्लोकांत 'काव्यप्रकाश'कारांनी काव्यप्रयोजनांत यशाला प्रमुख स्थान देऊन ठेवलें आहे. पण 'त्याचे जिव्हाग्रीं गोडपण। परिपाकीं अचूक मरण। तैसा तो क्षुद्रानन्द जाण। शोकासि कारण समूळ' असा कमी प्रतीचा आनंद प्राकृत काव्याच्या मुळाशी अस-ल्यामुळे 'द्वंद्वाचें बाधकत्व मोडे। स्वानंदाचें उघडें भांडार' ह्या उच्च कोटींत तो बसूं शकत नाही; सबब केवळ यशासाठी काव्य करणें एकनाथांनी त्याज्य ठरविलें आहे.

> हृदयीं झालिया सद्भावो। भावें प्रकटे देवाधिदेवो
> तेथें भागवताचा अभिप्रावो। सहजेंचि पहा हो ठसावे॥
> यालागीं करितां गुरुभक्ती। प्राप्त होइजे भागवतार्थी
> तेथ काव्यादि व्युत्पत्ती। नाना युक्ती किमर्थ ?[१]

—हृदयांत सद्भाव प्रकट होऊन गुरुभक्तीमुळेच जर भागवताचा अर्थ प्राप्त झाला तर मग काव्यादि व्युत्पत्तींचा व निरनिराळ्या युक्त्यांचा उपयोग तरी काय ?—असा प्रश्न त्यांनी विचारला आहे. यावरून

* ए. भा. (निर्णयसागर, १९१०) पान २८८, तळटीप.
१ ए. भा. १६. १३ व १४.

उद्धावाचा उत्कर्ष हीच महत्त्वाची गोष्ट असून ती जर इतर मार्गानें प्राप्त झाली तर काव्य हें एकनाथांना निरर्थक वाटतें. केवळ काव्यच नव्हे तर सर्वच शब्दब्रह्म किंवा वाङ्मय हें परतत्त्वावाचून व्यर्थ आहे ही गोष्ट त्यांनी

शब्दब्रह्मणि निष्णातो न निष्णायात्परे यदि
श्रमस्तस्य श्रमफलो ह्यधेनुरिव रक्षतः।[1]

ह्या श्लोकावरील टीकेंत अधिक स्पष्ट केली आहे. वेदशास्त्र पढून अविपंडित झाला किंवा 'काव्यनाटकीं अतिशुद्ध' व कौशल्ययुक्त प्रबंध करणारा स्फूर्तिवंत असा दुसरा बृहस्पति जरी असला—

परि अपरोक्षसाक्षात्कारीं आंधळा। नेणें जिव्हाळा तेथींचा।[2]

—तथापि त्याला परतत्त्वाचें साक्षात् दर्शन होत नसेल तर त्या त्या शास्त्रांतील किंवा कलेंतील रहस्य आकलन करितां येणार नाहीं अशा प्रकारें अनेक ठिकाणीं पल्लवित वर्णन करून काव्यादि व्युत्पत्ति ह्या अपरोक्ष साक्षात्कारावाचून व्यर्थ होत व पराविद्या हेंच काव्याचें परम उद्दिष्ट आहे, असें प्रतिपादन केलें आहे.

श्रीकृष्णकीर्तीचें वर्णन करणें हेंच परम ध्येय—वरील उताऱ्यांत जी गोष्ट व्यतिरेकरूपानें सांगितली आहे, तिचेंच स्पष्टीकरण पुढील ओव्यांत अन्वयरूपानें केलें आहे. 'यच्छ्रीवांचां जनयति रतिं किं नु मानं कवीनाम्'[3] ह्या श्लोकचरणावरील व्याख्यानांत एकनाथ म्हणतात—

महाकवि वर्णितां कृष्णकीर्ती। पावले परम सभाग्य स्थिती
जे कृष्णकीर्तीतें वर्णिती। तेही पावती अतिशोभा ॥
कवीश्वरां नवरसिकू। नवरंगडा श्रीकृष्ण एकू
जो जो वर्णी रसविशेखू। तो तो यदुनायकू स्वयें होय ॥

१ भागवत ११. ११. १८. २ ए. भा. ११. ५२५.
३ भागवत ११. ३०. ३.

महाकवि आदिकरूनि । कवीश्वरां कीर्तिजननी
जे विनटले हरिकीर्तनीं । वंद्य वाणी तयांची ॥
श्रीकृष्णकीर्तिपवाडे । ज्याची वाणी अबद्ध पडे
ते वाचा वानिजे चंद्रचूडें । त्याच्या पायां पडे यम काळ ॥[१]

—महाकवींनी श्रीकृष्णाच्या कीर्तीचें महिमान गाइलें असल्यामुळे ते अतिशय भाग्यवान् झाले, तसेंच स्थान ती कीर्ति वर्णन करणाऱ्या इतरांनाहि मिळेल. एकट्या श्रीकृष्णाच्या नवरंगी लीला कवीश्वरांच्या नवरसांचे आधार होतील; किंबहुना जो जो रसविशेष वर्णन करावा तो रस श्रीकृष्ण स्वतः होईल. व्यासवाल्मीकिप्रभृति महाकवींच्या कीर्तीचा उगम असलेली हरिकीर्तनांत रंगलेल्यांची वाणी वंदनीय असून श्रीकृष्ण-यशोगान हें काव्यशास्त्रनियमांना सोडून चालणाऱ्या शब्दांत केलें तरी ती वाणी शंकरदेखील गाईल व प्रत्यक्ष यम त्या कवीच्या पायां पडेल.

जेथें श्रीकृष्णकीर्तिकीर्तन । तेथें कर्माकर्मांची उजवण
होय संसाराची बोळवण । जन्ममरणसमवेत ॥
यापरी कीर्तीचें महिमान । सर्वार्थी अगाध जाण
कृष्णकीर्तिकविता जाण । परम पावन तिहीं लोकीं ॥
कवीश्वरांची कृष्णकीर्ती । ऐकतां वाढे श्रद्धा प्रीती
तेणें थोरावे कृष्णभक्ती । हे कविताशक्ती अगाध ॥[२]

—त्रिखंडपावन असें श्रीकृष्णयशोवर्णन मोक्ष देतें, जन्ममरण चुकवितें, श्रद्धाप्रीति वाढवितें किंबहुना त्यामुळे कृष्णभक्ति वृद्धिंगत होते, हें त्याचें सामर्थ्य अलौकिक होय. काव्याचें उद्दिष्ट काय असावें ह्यासंबंधी एकनाथांचे हे उद्गार अगदी पारदर्शक असून त्यांच्या मतें जन्ममरणा-सुद्धा संसाराची बोळवण करणारें श्रीकृष्णगुणसंकीर्तन हेंच उच्च प्रतीच्या महाकाव्याचें प्रयोजन होय.

१ ए. भा. ३०. ३६ ते ३९.

२ ए. भा. ३०. ४० ते ४२.

मुक्तीहून देखील भक्ति श्रेष्ठ— श्रीकृष्णभक्ति ही चतुर्विध पुरुषार्थापेक्षाहि श्रेष्ट होय—

धर्म अर्थ काम मुक्ती। चहूं पुरुषार्थांही वरती
श्रीकृष्णें सारामृत निजभक्ती। उद्धवाहातीं अर्पिली ॥[१]

असें एकनाथांनी म्हटलें असून,

मज थोर भ्रम होता चित्तीं। गोड असेल जीवन्मुक्ती
तेथ न देखें तुझी भक्ती। कोरडी मुक्ती मज नलगे ॥[२]
भक्तीच्या पोटीं जन्मली मुक्ती। वाढली मुक्ती भक्तीतें घाती
ऐसी जे कां मुक्ती मातृहंती। तिसी मी सर्वार्थी नातळें ॥[२]

असा अपूर्व युक्तिवाद भगवद्भक्त उद्धवाच्या तोंडीं घातला आहे! अर्थात् 'उद्धवें थोर केली ख्याती। मुक्तीचे माथां वाइली भक्ती' या आधारावर 'भक्ति'भावनेचें अपूर्व गौरव केलें आहे.

निर्भर आनंदाची प्राप्ति— मुक्तेश्वराच्या काव्याचें ध्येय पूर्वीच्या संतकवींहून यत्किंचितहि कमी प्रतीचें नाही. तो आपल्या रामायणांत 'संक्षेप रामायण नाम यातें। संक्षेपता ये श्रवणीं भवातें'[3] अशी कोटि करून भवमोचन किंवा मोक्ष हें ध्येय आहे असें दाखवितो. मूळ भारतांतच 'श्रुतं हरति पापानि' अशी फलश्रुति सांगितली आहे तिचा अनुवाद अर्थात् मुक्तेश्वरानेहि ठिकठिकाणीं केला आहे. हा अर्थवाद बाजूला सारला तर असें दिसतें की,

कथामृत परम सुस्वाद। ऐकतां आनंद उद्बोध
पावती सज्जन स्वानंद। निजांगीं अतिवेगें ॥[४]

अशा निर्भर आनंदाची प्राप्ति करून देणें हें त्याच्या मतें काव्यप्रयोजन आहे. किंबहुना उत्कट आनंद हेंच खरें प्रयोजन असून स्वधर्मपत्नीच्या

१ ए. भा. २९.९७७. २ ए. भा. २९.७१६ (व ७३०) पासून पुढे पाहा
३ मु. रा. 'युद्धकांड' ४६६. ४ आदि. १.१९३.

सहवासाप्रमाणे अशा आनंदाच्या उपभोगापासून मुक्ति ही आयतीच मिळते, असें त्याने वनपर्वात म्हटलें आहे—

इति श्री भारतवनपर्वणि । कथानर्मदा रसवाहिनी
ओवियारूपें पवित्र पुलिनी । बाणलिंगें विचित्रें ॥
तटीं श्रवणसुखाचे आर्ती । तपश्चर्या करितां श्रोतीं
भुक्ति* मुक्ति आयती । स्वधर्मपत्नीसारखी ॥[१]

मुक्तेश्वराने विराट पर्वांतहि असेच उद्गार काढले आहेत. भारत हा सुरस ऊस असून त्याचीं अठरा पर्वें (कांडें) मुळाशीं व वाढ्याशीं सारखींच गोड आहेत. हें चवथें कांडोरें असून त्याचा मीं हात-घाण्याने रस काढून श्रवणद्वाराने श्रोत्याला पाजविला आहे.

तो सुस्वाद चाखतां मनें । प्रेम उपजे जीवें प्राणें
नूतन पद्मिनी अंगने । कामिक लोभे ज्यापरी ॥[२]

या ठिकाणीं भारताचा रसास्वाद घेऊन किती अत्युत्कट आनंद होतो याचें स्पष्टीकरण लौकिक दाखला घेऊन केलें आहे.

जेणें वाढे उत्कट भक्ति— सभापर्वांतील पुढील उताऱ्या-वरून मुक्तेश्वराचें काव्यप्रयोजन अधिक स्पष्ट होतें : गोंधळ घालणा-ऱ्याचें रूपक करून श्रोत्यांना उद्देशून तो म्हणतो—

प्रार्थनेची परडी भरी । आनंदाचा उदो करी
अवदानाचा† मी भिकारी । जोगवा मागें संतांतें ॥

१ वनपर्व ७. २१७ व २१८ : या ओव्यांवरील ओकांचें भाष्य पाहावें.

* भुक्ति ऐवजी 'भोगा' असा एक पाठ असून पांगारकरांनी मात्र 'लाभे' असा नवा शब्द सुचविला आहे (कविवर्य मुक्तेश्वर, पृ. ४६).

२ विराट. ६. १८०.

† अवदानाचा ऐवजी 'अवधानाचा' असा अर्थाला अधिक अनुकूल असलेला पाठ मुळांत असला पाहिजे, असें मजजवळील सभापर्वाच्या जुन्या हस्तालिखित पोथीवरून वाटतें (ओ. २४४).

मूळपीठ तें तुमचे पाय । आदिस्थान तुमचें हृदय
तुमची कृपा रेणुकामाय । प्रसन्न हो कां आम्हुतें ॥
निर्मळ मायेचा गवाळा* । दावा दीवियाचा उजाळा
नाचती भक्तीचा जिव्हाळा । ऐसें करूं भूतांतें ॥[1]

--आनंदाचा उदयकार करणारा मी तुमच्या अवधानाची याचना करितों. तुमच्या शुद्ध प्रेमाचा प्रसाद देऊन (ज्ञानाचा) दीप प्रज्वलित करा म्हणजे असें (काव्य) करीन की, सर्व प्राणिमात्र भक्तीच्या आनंदाने नाचूं लागतील ! मुक्तेश्वराला ज्या प्रकारचा आनंद काव्यप्रयोजन वाटतो तो असा आहे. ईश्वरविषयक प्रेम किंवा भक्तियुक्त जिव्हाळा ज्यामुळे उत्पन्न होईल तेंच खरें काव्य होय.

सभापर्वांतच द्रौपदीचें चिरडें सुटण्याचा व नंतरचा बराच भाग मुक्तेश्वराने पदरचा घातला आहे. हा स्वतंत्र मजकूर घालण्याचें कारण देतांना तो म्हणतो—

जेणें वाढे उत्कट भक्ती । तो तो विशेष लिहिला ग्रंथीं
नावडे तें स्वहस्तीं । खोडोनि दूर करावें ॥[2]

ज्यामुळे उत्कट भक्तिभावना वाढेल अशा गोष्टी ग्रंथांत विशेषेकरून समाविष्ट केल्या आहेत. होतां होईल तों व्यासांची संगति सोडावयाची नाही असा मुक्तेश्वरी बाणा असला तरी एकंदरीने आपलें काव्य भक्तिभावनेस पोषक व्हावें, असाच त्याचा हेतु दिसतो.

संस्कृत साहित्यपंडितांनी सांगितलेले 'यशसे' आणि 'अर्थकृते' हे उद्देश तर मुक्तेश्वराने कोठे चुकूनहि डोळ्यांसमोर ठेवलेले दिसत नाहीत ! उलटपक्षीं, व्यासवचनरूपी इक्षुदंडाचा मधुररस काढून त्यांच्या

* या पाठाला अनुसरून अर्थ केला आहे; पण जुन्या पोथींत ह्या चरणाऐवजीं '**निर्मळ मायेच्या मवाळां**' असा योग्य पाठ आहे (ओ. २४६).

१ सभा. १२. २४८ ते २५०.

२ सभा. ९. १६५.

साखरेचे मी देशी भाषेंत गोड लाडू बनविले आहेत व हें काम मी केवळ आवडीने केलें आहे,[१] असें तो म्हणतो. या सर्व विवेचनावरून प्रेम किंवा उत्कट भक्तीचा प्रकर्ष हेंच मुक्तेश्वरी काव्यप्रयोजन होय, असें साधार म्हणतां येतें.

वाणीचें व श्रवणाचें सार्थक्य— एखादा ग्रंथ निरूपणासाठी घेऊन त्याच्या आधारें केलेलीं सामान्यतः पंडिती थाटाचीं उपरिनिर्दिष्ट काव्यें सोडून तुकारामांच्या वैणिक प्रवृत्तीच्या अभंगांकडे वळलें तर त्यांचें काव्य अधिक आत्मनिष्ठ आहे, हें चटकन् ध्यानांत येतें. अर्थात् स्वतःच्या काव्यप्रयोजनासंबंधीचे विचार त्यांच्या गाथेंत सर्वभर पसरले आहेत, हें सांगण्याची जरूरी नाही.

मनुष्य प्राण्याला मोठ्या भाग्याने वाणीचा लाभ झाला आहे तेव्हा तिचा उपयोग विठ्ठलगुणगान करण्याकडेच केला पाहिजे, असें उच्च ध्येय त्यांनी डोळ्यांसमोर ठेवलेलें दिसतें.

कोण वेची वाणी । आतां क्षुल्लका कारणीं ?
आतां हेंचि माप करूं । विठ्ठल हृदयांत धरूं ![२]

असें म्हणून 'कथामृतपान न करिती श्रवण । काय प्रयोजन मग यांचें?—[३] वाणीचें व श्रवणाचें सार्थक्य करावें म्हणून आपल्या काव्याची उत्पत्ति झाल्याचें ते सांगतात; अर्थात् विठ्ठलगुणगायन हेंच सर्वश्रेष्ठ कर्तव्य होय. त्यामुळे

घेई घेई माझे वाचे । गोड नाम विठोबाचें ![४]

असा ते वाणीला उपदेश करितात आणि माझ्या वाणीला तुझें प्रेम रुचों अशी ईश्वराची करुणा भाकतात.

१ सभा. १. १९. 'लौकिकार्थं किंवा धनार्थं नाहीं' हा पांगारकरांनी काढलेला ध्वनितार्थ चिंतनीय आहे (कविवर्य मुक्तेश्वर, पृ. ४०).

२ तुका. १२४९. ३ तुका. २८१. ४ तुका. १९५.

ऐका पंडितजन । तुमचे वंदितों चरण
नका करूं नरस्तुती । माझी परिसा हे विनंती !
अन्न आच्छादन । हें तों प्रारब्धाअधीन
तुका म्हणे वाणी । सुखें वेचा नारायणीं ॥[१]

वाणीचा व्यय ईश्वरकारणीं केला पाहिजे, तेव्हा नरस्तुति करून उदरंभरण करणाऱ्या पंडितांना तुकारामांनी वाणीचा सद्व्यय करावयास सांगितलें, तें साहजिक आहे. ते स्वतः देखील 'भक्तिप्रयोजना। प्रयोजावें वंदीजना !'[२] असें ईश्वरापाशीं मागणें मागतात. किंबहुना—

शब्दांचीया रत्नें करूनी अलंकार । तेणें विश्वंभर पूजियेला
भावाच्या उपचारें करूनी भोजन । तेणें नारायण जेवविला
संवसारा हातीं दिलें आंचवण । मुखशुद्धी मन समर्पिलें
रंगलीं इंद्रियें सुरंग तांबूलें । माथां तुळसीदळ समर्पिलें
एकभावदीप करूनी निरांजन । देऊनी आसन देहाचें या
न बोलोनी तुका करी चरणसेवा। निजविलें देवा माजघरीं॥[३]

अशा प्रकारें काव्य किंवा शब्दरत्नांचे अलंकार ही ईश्वरार्पित तनुमनोबुद्धीने केलेल्या पूजेची सामग्री होय, असा तुकारामांचा अभिप्राय आहे.

पिटूं भक्तीचा डांगोरा : जयजयकार आनंद—ऋषींनी सांगितलेलें खरें करून दाखविण्यासाठी आमचा अवतार असून अज्ञानानें भरलेल्या जगाला संतांचा मार्ग दाखवूं—

अर्थ लोपलीं पुराणें । नाश केला शब्दज्ञानें
विषयलोभी मन । साधन हें बुडविलें ॥
पिटूं भक्तीचा डांगोरा । कळिकाळासी दरारा ॥
तुका म्हणे करा । जयजयकार आनंद ॥[४]

१ तुका. १६४४.
२ तुका. ३०९५.
३ तुका. ४००४.
४ तुका. २३६.

केवळ शब्दज्ञानामुळे पुराणांतरींच्या मतलबाकडे कोणाचें लक्ष्य नाही. म्हणून विषयव्याकुल अशा या युगांत परिणामकारक होणाऱ्या भक्तीची दवंडी पिटवून तिचा आनंद चहूंकडे पसरून देऊं, अशी आवेशयुक्त घोषणा त्यांनी केली आहे !

आपुलिया मना उपजे आनंद । तैसे करूं छंद कथेकाळीं
तुका म्हणे आम्ही आनंदेंचि धालों। आनंदेंचि ल्यालों अलंकार ॥[१]
तुका म्हणे खातों आनंदाचे लाडू। नका चरफडूं घ्या रे तुम्ही ॥[२]

अशा कित्येक उद्गारांवरून भक्तीचा जयजयकार आणि विशुद्ध आनंद यांचा लाभ घेण्यासाठी तुकाराम काव्यप्रवृत्त झालेले दिसतात.

ईश्वरसंतोष हें प्रयोजन, मनोरंजन नव्हे— तथापि ह्या विशुद्ध आनंदाचा हेतु ईश्वरप्राप्ति हा आहे, कारण—

पावावें संतोष । तुम्ही यासाठी सायास
करीं आवडी वचनें । पालटूनि क्षणक्षणें ॥[३]

ईश्वराच्या संतोषासाठी ही सर्व खटपट असून केवळ मनोविनोदन किंवा रंजवणी करणाऱ्या काव्याचा त्यांनी निषेधच केला आहे. उदाहरणार्थ,

हितावरी यावें । कोणी बोलिलों ह्या भावें
नव्हे विनोदउत्तर । केले रंजवाया चार
केली अटाअटी । अक्षरांची देवासाठीं
तुका म्हणे खिजों । नका, जागा येथें निजों ॥[४]
येरांनीं सांगावी रेमट कहाणी । चित्ता रंजवणी करावया
तुका म्हणे येथे पाहिजे अनुभव । शब्दांचें गौरव कामा नये ॥[५]

१ तुका. २०६२. २ तुका. ३१७१. शिवाय पाहा ३०९४.
३ तुका. ३५२०. ४ तुका. १२४१. ५ तुका. ११५८.

आता ईश्वरभक्ति ही आद्यंतीं सुखकरच असल्यामुळे भक्तिपर काव्यामुळे श्रमपरिहार होतो हें कांही खोटें नाही. म्हणून तुकाराम म्हणतात—

चालिलें न वाटे । गाऊनियां जातां वाटे
तुका म्हणे भक्ति । सुखरूप आदीं अंतीं ॥[१]
नेणपणें आम्ही आळवूं वोरसें । बोलाविती रसें शब्दरत्नें ॥[२]

—आम्ही प्रेमाने ईश्वराची आळवणी करीत असतांना न कळत रस आणि शब्दरत्नें यांना आवाहन करितों. अर्थात् मुख्य प्रयोजन ईश्वरप्रेम असून साहित्यशास्त्रीय रचना ही आपाततः आहे, असा भाव.

नाही येथे कांही लौकिकाची चाड—आपल्या मनाला आवडेल तसें ईश्वरगुणवर्णन करावयाचें; त्यांत लोकांमध्ये आपला मान व्हावा अशी त्यांची बिलकूल दृष्टि दिसत नाही. किंबहुना,

संत मानितील मज । तेणें वाटतसे लाज ॥[३]
लाज वाटे मज मानिती हे लोक ।[४]

असें ते म्हणत असून त्यांना मानामुळे केवळ संकोचच वाटत नसून,

नाही सुख मज नलगे हा मान
न राहे हे जन काय करूं ?
नाइकवे स्तुती वाणितां थोरीव
होतो माझा जीव कासावीस ॥[५]

अशी त्यांची अगदी अगतिक अवस्था होत आहे! अर्थात् केवळ मान, कीर्ति किंवा यश हेंच काव्याचें प्रयोजन मानणाऱ्यांवर त्यांनी आपल्या अनुपम शैलीने कोरडे ओढावे हें क्रमप्राप्तच आहे. वरवर कथा करून मनांत मात्र प्रेम नसणाऱ्यांचा—

१ तुका. १४१२. २ तुका. १३४८. ३ तुका. १८९१.
४ तुका. १७७०. ५ तुका. २७१.

थू थू त्याच्या तोंडावरी । व्यर्थ सिणविली वैखरी
तुका म्हणे कवित्व करी । मान लोभ हे अंतरीं * ॥[१]

असा त्यांनी निषेध केला असून कीर्तीसाठी वाणी वेचणाऱ्याची

जगीं कीर्ति व्हावी । म्हणोनि झालासी गोसावी
तुका म्हणे सिंदळीच्या । व्यर्थ श्रमविली वाचा ॥[२]

अशा शेलक्या शिवीने संभावना केली आहे !

नलगे मुक्ति आणि संपदा— काव्यप्रयोजन म्हणून मानाप्रमाणे धन हेंहि तुकारामांनी त्याज्य ठरविलें असून 'यशसेऽर्थकृते' हीं दोन्ही प्रयोजनें धिक्कारिलीं आहेत.

द्रव्य† घेऊनियां कथा जरी करी । तरी भंगो हरी देह माझा ![३]

अशा निर्धाराची भाषा ते वापरतात. इतकेंच नव्हे तर 'मुखीं बोले ब्रह्मज्ञान । मनीं धन आणि मान' अशांच्याबद्दल

द्रव्य इच्छेसाठीं करीतसे कथा
काय त्या पापिष्टा न मिळे खाया ?[४]

असा तुच्छतापूर्वक सवाल करितात !

'द्रव्य दारा नको मानाची आवडी'[५] एवढयांचाच त्यांनी निषेध केला आहे असें नाही. एकनाथ सोडून बहुतेक सर्व कवींनी काव्याचें अंतिम ध्येय म्हणून परमार्थाचा आणि विशेषतः मुक्तीचा बडेजाव केला आहे त्याविषयी—

नलगे मुक्ति आणि‡ संपदा । संतसंग देई सदा ॥[६]

ह्या प्रसिद्ध अभंगांत परिहार केला असून मला मुक्तीदेखील नको

* 'मान वस्तु हे आदरीं' असा पाठभेद आहे.
१ तुका. २७२६. २ तुका. ३१८२. † पाठभेद—मोल.
३ तुका. ३१६४. ४ तुका. ३०३२. ५ तुका. १८१३.
६ तुका. २२२२. ‡ 'आणि संपदा' ऐवजी 'धनसंपदा' असा पाठ आहे.

किंबहुना संतसंग मिळूं शकला तर आम्हाला सुखेनैव गर्भवासांत म्हणजे जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत घाल, असें देवापाशीं दान मागितलें आहे! थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे 'गुण गाईन आवडी। हेंचि माझी सर्व जोडी'[1] हें अर्थात् तुकारामांच्या अभंगाचें आद्य प्रयोजन आहे, हें उघड आहे.

श्रीकृष्णकथामृतसेवन-- वामनपंडिताने आपल्या भागवती काव्यांत कृष्णकथामृतसेवन हें आपल्या काव्याचें प्रयोजन आहे असें सुचविलें आहे. ईश्वराने हरिकथेचा छंद आपल्या मनास लावून दिला हें आपलें भाग्य असून लोकवार्तेचीं काव्यें वृथा आहेत[2] असें त्याने म्हटलें आहे.

काव्यांत ज्या कुनर आणि अपूत नारी
वर्णूनि वर्णिति जयांत न पूतनारी।
तें काकतीर्थचि, कदापि न मानसाच्या
हंसाचिया रमति हो, गति मानसाच्या ॥[3]

ईश्वरगुणवर्णनाशिवाय लोकवार्तेचें काव्य करणें निरर्थक आहे, किंबहुना तें काकतीर्थ असून मानससरोवरांतील मनोरूपी हंस त्यांत कधीहि विहार करणार नाहीत; अशा प्रकारें लौकिक काव्याचें विडंबन केलें आहे. बरें, ज्या तुम्हा आम्हाला विषयावाचून रुचीच नाही त्यांच्यासाठी नारायणाने हा 'गोपवधूविलासरस' निर्माण केला आहे असें त्याने म्हटलें असून,

त्याही ऊपरि काव्यनाटकमिषें शृंगार जो पाहणें।
या श्रीकृष्णकथामृतीं न रमणें धिक् धिक् तयाचें जिणें ॥[4]

इतक्याउपर जे शृंगारिक काव्यनाटकांकडे वळतात व हरिगुणगायनांत रमत नाहीत त्याचें जीवित तुच्छ होय! केवळ लोकवार्तेच्या काव्याविषयी

१ तुका. २२२२.
२ 'वेणुसुधा' ४४.
३ 'द्वारकाविजय' २५; व पाहा ३७, ३८.
४ 'रासक्रीडा' १८२.

जेथे इतकें वावडें आहे तेथे धनाकरितां केलेल्या कवितेवर पुढील अभिप्राय पडल्यास काय नवल ?—

धनाकारणें जे पराधीन वाणी
कवी नाचवीती वृथा दीनवाणी।
अहो ! त्यांत अन्योन्य उच्छिष्ट सारें
कवित्वें जना वाटती तींच सारें ॥[1]

काव्यप्रयोजनांचें संकलन— रामदासांनी आपल्या 'दासबोधां'त इतर कवींप्रमाणे स्वतःच्या ग्रंथाची फलश्रुति व प्रयोजन तर सांगितलेंच आहे. पण शिवाय कवित्वाविषयी सर्वसामान्य विचार स्वतंत्रपणें प्रकट केले आहेत. ज्ञानेश्वरांपासून रामदासांपर्यंत जीं संतकाव्यें निर्माण झालीं त्या सर्वांच्या प्रयोजनाचें रामदासांनी एक प्रकारें समालोचन व संकलनच केलें आहे, असें म्हणावयास हरकत नाही.

दासबोधाच्या प्रास्ताविक समासांत 'येथें विशद भक्तिमार्ग आणि अध्यात्मनिरोपण केलें आहे' असें सांगितलें असून 'श्रवण केलियाचें फळ' किंवा 'फलश्रुति' सांगितली आहे. ह्याच फलश्रुतीवरून प्रो. मा. दा. अळतेकर यांनी "ग्रंथाचें प्रयोजन अज्ञाननिरास, ज्ञानप्राप्ति, वैराग्यप्राप्ति, विवेकप्राप्ति, भक्तिमार्गाचें योग्य ज्ञान, 'देहबुद्धीचे धोके' नाहीसे करणें, 'संदेहाचे कित' निवारणें, संसाराचे उद्वेग' नासणें आणि 'मनास होय विश्रांती। समाधान' असें करणें हें आहे, या बद्दल मुळीच संशय नाहीं," असे उद्गार 'महाराष्ट्रीय संतपरंपरा आणि श्रीसमर्थ रामदास'[2] ह्या लेखांत काढले आहेत. पण प्रस्तुत खुद्द रामदासांच्या ग्रंथाचें परीक्षण कर्तव्य नसल्यामुळे त्यांनी 'दासबोधां'त 'नानाकवित्वलक्षण' जें वर्णन केलें आहे त्याकडे संतकाव्यप्रयोजनावर प्रकाश पाडण्यासाठी वळलें पाहिजे.

१ 'द्वारकाविजय' ३९. २ पहिला सुमनहार (धुळें श.१८५८) पृ. ७१.

जेणें परमार्थ वाढे । आंगीं अनुताप चढे
भक्तीसाधन आवडे । त्या नांव ग्रंथ ॥
जो ऐकतांच गर्व गळे । कां ते भ्रांतीच मावळे
ना तरी येकसरें वोळे । मन भगवंतीं ॥
जेणें होय उपरती । अवगुण पालटती
जेणें चुके अधोगती । त्या नांव ग्रंथ ॥
जेणें परत्रसाधन । जेणें ग्रंथें होये ज्ञान
जेणें होईजे पावन । त्या नाव ग्रंथ ॥
ग्रंथ बहुत असती । नाना विधानें फळश्रुती
जेथें नुपजे विरक्तीभक्ती । तो ग्रंथचि नव्हे ॥[1]

परमार्थ वाढून भक्तिसाधन आवडणें, वाणी पावन होऊन विरक्ति उत्पन्न होणें, गर्व, भ्रांति, अवगुण, अधोगति यांचा निरास होऊन भगवंताकडे मन वळवणें, हीं सर्व ग्रंथाचीं प्रयोजनें रामदासांनी जणू कांही भूतपूर्व संतकवींच्या ग्रंथांतून जमा करून त्यांची पुनः मांडणी केली आहे असें वाटतें.

जेणें घडे भगवद्भक्ति— चौदाव्या दशकांत 'परोपकाराकारणें। कवित्व अवश्य करणें' असें सांगून त्यांचीं लक्षणें पुनः सांगतात—

जेणें घडे भगवद्भक्ती । जेणें घडे विरक्ती
ऐसीया कवित्वाची युक्ती । आधीं वाढवावी ॥[2]

वस्तुतः साहित्यशास्त्रीय दृष्टीने पाहिलें तर 'जेणें घडे भगवद्भक्ति' हें काव्याचें 'लक्षण' नसून प्रयोजन आहे. त्याचप्रमाणे—

जेणें अनुताप उपजे । जेणें लौकिक लाजे
जेणें ज्ञान उमजे । या नांव कवित्व ॥

१ दास. ७. ९. ३० ते ३२, ३४, ३५.
२ दास. १४.३.४.

जेणें ज्ञान हें प्रबळे । जेणें वृत्ती हे मावळे
जेणें भक्तिमार्ग कळे । या नाव कवित्व ॥
जेणें देहबुद्धी तुटे । जेणें भवसिंधु आटे
जेणें भगवंत प्रगटे । या नाव कवित्व ॥[१]

ह्या सर्व ओव्यांत सत्काव्याचें ध्येय काय आहे याचेंच वर्णन केलें आहे. एकनाथ व तुकाराम यांनी कीर्ति किंवा लौकिक या प्रयोजनासंबंधी जे उद्गार काढले आहेत त्यांचेंच रामदासांनी 'जेणें लौकिक लाजे' ह्या एकाच चरणांत संकलन केलें आहे, असें दिसून येईल.

व्हावया उदरशांती । करणें लागे नरस्तुती
तेथ केली वित्पत्ती । या नाव धीटपाठ ॥[२]

या ओवींत त्यांनी नरस्तुति व उदरंभरण करण्याच्या हेतूने रचलेल्या काव्याचा निषेध केला आहे.

जितुकें कांहीं आपणासी ठावें । तितुकें हळुहळु सिकवावें
शाहाणे करून सोडावे । बहुत जन ॥[३]

असें खुद्द रामदासांचें धोरण दिसत असल्यामुळे त्यांनी आपल्या ग्रंथाचें प्रयोजन जसें निरनिराळ्या ठिकाणीं सांगितलें आहे, त्याप्रमाणे पूर्वकवींच्या कृतींवरून निघणारा काव्यप्रयोजनाचा निष्कर्षच मोठ्या साक्षेपाने वर दिलेल्या उताऱ्यांत मांडून ठेविला आहे.[४]

१ **दास.** १४.३.४८ ते ५० आणि पुढील ओव्या पाहा.
२ **दास.** १४.३.१३. ३ **दास.** १९.१०.१४.
४ 'श्रीसमर्थांचीं करुणाष्टकें' या लेखांत मो. ह. आपटे यांनी 'प्रपंच-परमार्थ सुलभ रीतीने कसे साधतां येतील हें दाखविण्याकरितां श्रीदासबोधाची रचना झाली' असें प्रतिपादिलें असून (**पहिला सुमनहार** पृ. २७३) रामदासकृत 'करुणाष्टकां'च्या दहाव्या भागांत प्रसिद्ध झालेली कविता '**नाना बंद प्रबंद छंदरचना साहित्यसंपादना**' (श्लो. २४३) या चरणावरून 'साहित्यसंपादना'-च्या हौसेकरितां लिहिलेली असावी' असें विधान केलें आहे, तें विचारणीय आहे (सदर, पृ. २७३).

आनंद आणि विश्रांति— चौदाव्या दशकाच्या प्रारंभींच

कवित्व शब्दसुमनमाळा । अर्थपरिमळ आगळा
तेणें संतषट्पदकुळा । आनंद होये ॥
ऐसी माळा अंतःकरणीं । गुंफून पूजा रामचरणीं
वोंकारतंत अखंडपर्णी । खंडूंचि नये ॥[1]

श्रेष्ठ अर्थाच्या सुवासाने युक्त असलेले कवित्वशब्दरूपी फुलांचे हार संतरूपी षट्पदांना* आनंद देतात. असे हार गुंफून ते रामचरणीं समर्पावे असें म्हटलें आहे. अर्थात् संतजनांस आनंद देणें व अखेरीस ईश्वरचरणीं रममाण होणें हें त्यांच्या मतें काव्याचें उद्दिष्ट दिसतें.

एकंदर ग्रंथाचें 'श्रवण केलियाचें फळ' सांगितल्यानंतर,

ऐसी याची फलश्रुती । श्रवणें चुके अधोगती
मनास होय विश्रांती । समाधान ॥[2]

काव्यश्रवणामुळे त्याच्यापासून होणाऱ्या समाधानाने श्रोत्यांच्या मनाला विश्रांति मिळते, असें तें म्हणतात. अर्थात् काव्य हें 'सद्यःपरनिर्वृती' साठी आहे याची जाणीव त्यांना आहेच.

निष्कर्ष

(१) ज्ञानेश्वरांपासून रामदासांपर्यंतच्या प्रत्येक कवीने ईश्वरगुणवर्णन हें आपल्या काव्याचें प्रयोजन आहे ही गोष्ट निरनिराळ्या शब्दांत सांगितली आहे.

---

१ दास. १४. ९. १ व २.

* अंतःकरणपंचक आणि विवेक ह्या सहा पायांसह संत चालतात म्हणून त्यांना षट्पद हें साभिप्राय विशेषण जोडलेलें दिसतें.

२ दास. १. १. ३७.

(२) त्यांतल्या त्यांत ज्ञानेश्वर, मुक्तेश्वर आणि तुकाराम ह्या कवींनी मात्र निर्भर 'आनंद' हें आपलें उद्दिष्ट आहे असा स्पष्ट नामनिर्देश केला आहे.

(३) भास्कर महानुभाव आणि एकनाथ यांची महाकाव्यरचनेची आकांक्षा दिसते. पण भास्कराने संस्कृतांतील पंचमहाकाव्यें रचणाऱ्यांचें विशेषतः माघाचें अनुसरण केलेलें दिसतें; तर एकनाथांनी महाकवि म्हणजे केवळ संस्कृत ग्रंथकर्ते हेच नसून ती पदवी ज्ञानेश्वरादि प्राकृत कवींनाहि लावतां येईल असें सुचवून त्यांच्यापुढे असलेल्या व्यासवाल्मीकि याच महाकवींचा आदर्श आपल्या डोळयांसमोर ठेविला आहे.

(४) ज्ञानेश्वर ते मुक्तेश्वरापर्यंतच्या निरूपणपद्धतीच्या कवींनी श्रोत्यांच्या प्रेमाकडे व संतोषाकडे फार लक्ष्य पुरविलें आहे. पण अध्यात्मज्ञानांत रममाण होणाऱ्यांप्रमाणे सामान्य रसिकांचीहि बूज राखली पाहिजे याची जाणीव ज्ञानेश्वर, भास्कर व दामोदर यांना विशेष आहे. एकनाथमुक्तेश्वरांनी ही गोष्ट जणू गृहीतच धरून भक्तीवर अधिक भर दिला आहे.

(५) तुकाराम व वामनपंडित यांनी मात्र लोकांच्या मनाचें विनोदन करून रंजकता उत्पन्न करण्याबद्दल तिटकारा दाखविला असून त्यापेक्षा श्रीकृष्णकथामृतसेवन हें अधिक श्रेयस्कर आहे असें दाखविलें आहे.

(६) काव्य करावयाचें तें आपली वाणी पवित्र करावयासाठी, ह्या प्रयोजनावर दामोदर व विश्वनाथ हे पंडित आणि तुकाराम विशेष जोर देतात.

(७) सामान्यपणें सर्वच कवींनी मोक्ष हा परमार्थ हें आपलें परम ध्येय ठरविलें असलें तरी एकनाथ व तुकाराम यांनी मात्र आम्हाला मुक्ति नको भक्तीच हवी म्हणून भगवत्प्रेमाचा बडेजाव केला आहे.

(८) यशासाठी, मानासाठी किंवा धनासाठी कविता करणें हें अश्लाघ्य आहे असें एकनाथ, तुकाराम व वामन यांनी स्पष्टपणें म्हटलें आहे.

(९) ज्ञानप्रसार व अज्ञाननिरास हें धोरण रामदासांसारखें कोणीहि पाळलें नाही. रामदासांचा दुसरा विशेष हा आहे की, त्यांनी कवित्वप्रयोजनाविषयी स्वतंत्र विचार केला आहे. त्यामुळे भगवद्भक्ति, आनंदप्राप्ति, लौकिकनिषेध व वाणीची पवित्रता ह्या काव्यप्रयोजनविषयक सर्वच बाबींचें संकलन करण्याची क्रिया त्यांच्याकडून घडून आली.

उल्लेख सहावा

काव्यकारण

> त्यांचिया पदरजतीर्थीं । मानस पावलें ज्ञानस्फूर्ती
> कवित्वसाहित्यीं रूढली मती । कवित्वरचना यापरी ॥
>
> —मुक्तेश्वर*

काव्याच्या उत्पत्तीची मीमांसा— कोणत्याहि गोष्टीचा विचार करितांना तिचें प्रयोजन काय आहे?—हें जसें पाहिलें पाहिजे त्याचप्रमाणे तिच्या उत्पत्तीची कारणमीमांसाहि केली पाहिजे. काव्य-प्रयोजनाला संस्कृत साहित्यशास्त्रांत 'काव्यफल' अशी संज्ञा देतात त्याप्रमाणें सामान्यपणें काव्यकारणाला 'काव्यहेतु' असें म्हटलें जातें. न्यायशास्त्रांतील कार्यकारणवाचक अशा या संज्ञा आहेत; तथापि मराठींत हेतु हा शब्द प्रयोजन ह्याच अर्थानें योजण्याचा प्रघात असल्यामुळे स्पष्टार्थ होण्यासाठी संस्कृतांतील काव्यहेतूला येथे काव्यकारण म्हणून संबोधिलें आहे. खुद्द संस्कृतांतहि काव्यहेतूंचा काव्य'कारण' म्हणून पुष्कळ आलंकारिक निर्देश करतात हें प्रसिद्धच आहे. काव्य 'का' निर्माण होतें याचा विचार केल्यानंतर तें 'कसें' निर्माण होतें याची कारणमीमांसा क्रमप्राप्तच असल्यामुळे आता मराठी संतकवींना अभिप्रेत असलेल्या काव्यकारणांकडे वळलें पाहिजे.

* सौप्तिक. १.४.

पौर्वदेहिक बुद्धिसंयोग— श्रेष्ठ प्रतीचें काव्य किंवा सारस्वत हें कसें निर्माण होतें यासंबंधी योगभ्रष्टाच्या वर्णनांत ज्ञानेश्वरांनी पुढील कारणमीमांसा केली आहे : योगभ्रष्ट मनुष्याने योग्याच्या कुळांत जन्म घेतल्यावर—

मोटकी देहाकृति उमटे। आणि उन्मेखा पाहाट फुटे
सूर्या पुढां प्रकटे। प्रकाशु जैसा॥
तैशी दशेची वाट न पांतां। वयसेचिया गांवा नैयतां
बालपणींचि सर्वज्ञता। वरी तेयातें॥
तिए सिद्धप्रज्ञेचेनि लाभें। मनचि सारस्वतें दुभे
मग सकल शास्त्रें स्वयंभें। निगति वाचें॥[1]

याप्रमाणे सिद्धप्रज्ञेमुळे किंवा पौर्वदेहिक बुद्धिसंयोगामुळे सारस्वतनिर्मिति होते असें येथे म्हटलें आहे. खुद्द ज्ञानेश्वरांनी रघुकिराताचे पहिले सर्ग वाचण्याच्या लहान वयांत ज्ञानेश्वरीसारख्या श्रेष्ठ सारस्वतप्रबंधाची रचना केली असें त्यांचें चरित्र सांगतें; आणि श्रद्धाळू लोकांचा अर्थातच त्यावर विश्वास आहे. या अपूर्व घटनेवर वरील ज्ञानेश्वरांच्याच ओव्यांनी विपुल प्रकाश टाकला आहे, यांत संशय नाही.

गुरूची व सरस्वतीची अनुकूलता— ज्ञानेश्वरीच्या प्रास्ताविक भागांत हें अपार गीतातत्त्व आपण कोणत्या उपायाने समजून घ्यावें याबद्दल ज्ञानेश्वर म्हणतात—

परि एथ असे एकु आधारु। तेणेंचि बोलें मीं सधरु
जें सानुकूल श्रीगुरु। ज्ञानदेओ म्हणे॥[2]

सिद्धसरस्वती प्रसन्न झाली तर मुक्याला देखील वाचा फुटेल मग वस्तुनिर्माणसामर्थ्य प्राप्त झालें तर काय नवल?—असेंहि ते पुढे म्हणतात.*

१ ज्ञा. ४५० ते ४५२.

२ ज्ञा. १.७५.

* मागील पृ. ५० पाहा.

गीतेचें आकलन बुद्धीने होणें कठिण आहे; तथापि निवृत्तिकृपेच्या उजेडाने मी दृष्टीपलीकडचें पाहीन, अरूपाचें रूप दाखवीन आणि अतींद्रिय असलेलें इंद्रियांकडून भोगवीन.[१]

तो सर्वोपकारी समर्थु । सद्गुरु श्रीनिवृत्तिनाथु
राहाटतसे मज आंतु । रिगौनियां ॥
म्हणौनि माझे नीच नवे । श्वास ही प्रबंध होआवे
गुरुकृपा काइ न्हवे । ज्ञानदेउ म्हणे ॥
याकारणें मियां । गीतार्थु मऱ्हाटिया
केला लोका लागिया । दीठिचा विखो ॥[२]

अशाच अर्थाचे उद्गार ज्ञानेश्वरीच्या बहुधा प्रत्येक अध्यायांत सर्वत्र विखुरले आहेत. ईश्वरकृपा किंवा गुरुकृपा हीच आपल्या काव्याचें कारण आहे असा त्यांचा दृढ विश्वास असला तरी शास्त्रीय दृष्टीने पाहतां काव्यप्रयोजनाच्या बाबतींत मोक्ष हें आपलें ध्येय मानणें हा ज्याप्रमाणें अर्थवाद गणला, त्याप्रमाणे काव्यकारणमीमांसेंत ईश्वरकृपा हाहि एक अर्थवादच समजला पाहिजे! तथापि ईश्वरकृपा ही प्रत्यक्षतः काव्यकारण होऊं शकत नसली तरी ईश्वरी अनुग्रहाच्या विश्वासामुळे किंवा प्रत्यक्षतः गुरूच्या अनुकूलतेमुळे आणि उत्तेजनामुळे काव्याला 'प्रेरणा' मात्र मिळूं शकते, एवढेंच साहित्यशास्त्रदृष्टीने लक्ष्यांत ठेविलें म्हणजे पुरें.

काव्याची मूलशक्ति प्रज्ञा— श्रेष्ठ प्रकारचें काव्य किंवा सारस्वत हें मुळी ईश्वरी प्रसादाशिवाय साध्य होऊंच शकत नाही अशी त्याची व्याख्या आहे हें मागे पाहिलेंच आहे. तथापि ईश्वरकृपेबरोबर सारस्वतप्राप्तीसाठी प्रज्ञेची जरूरी आहे हें विसरतां कामा नये. किंबहुना ईश्वरी अनुग्रहाची जरूरी प्रज्ञा जागृत करण्यासाठीच आहे, ही गोष्ट

२ ज्ञा. ६.३२ ते ३६. ३ ज्ञा. १८. १७०७-१३ व १४.

ज्ञानेश्वरांनी गुरूला—

'जय जय आचार्या... । **प्रज्ञा**प्रभातसूर्या'[1]

अशा साभिप्राय विशेषणाने आळविलें आहे, यावरून दिसून येईल.

आता काव्य निर्माण करण्यासाठी प्रज्ञेप्रमाणे आणखी कोणकोणत्या स्वाभाविक शक्तींची आवश्यकता आहे हें ज्ञानेश्वरांच्या मुखाने ऐकूं या—

जी गीतार्थुनिधान । काढूं माझें **मन**
सुईं स्नेहांजन । आपुलें तूं ॥
हे **वाग**सृष्टि येकें वेळें । देखति **बुद्धीचे** डोळे
तैसा उदैजो निर्मळें । कारुण्यबिंबें ॥
माझी ***प्रज्ञा**वेलिवें वेल्हाळ । **काव्यें** होंति सुफळ
तो वसंतु होईं स्नेहाळ ।–शिरोमणी ॥
प्रमेयमहापुरें । हे **मति**गंगा भरे
तैसा वरिष उदारें । दीठिवेनि ॥
आगा विश्वैकधामा । तूझा प्रसादु चंद्रमा
करू मज पूर्णिमा । **स्फूर्ति**ची जी ॥
जिया पाहिलें मातें । **उन्मेख**सागरिचें भरितें
वोसंडैल तें । **रसवृत्तिचें** ॥[2]

या सहा ओव्यांतील काव्यात्मता व अलंकार बाजूला सारले तर असें दिसेल की, आपल्या काव्याच्या पूर्तीसाठी ईश्वरस्वरूप गुरूपासून ज्ञानेश्वरांनी अनुक्रमें पुढील गोष्टींची अपेक्षा दाखविली आहे—

१ ज्ञा. १४. १.
२ ज्ञा. १४. १९ ते २४.

* राजशेखराने 'अतिक्रान्तस्यार्थस्य स्मर्त्री **स्मृतिः**, वर्तमानस्य मन्त्री **मतिः**, अनागतस्य प्रज्ञात्री **प्रज्ञा**' असे बुद्धीचे तीन प्रकार सांगितले आहेत (काव्यमीमांसा, अ. ४, पृ. १०). ज्ञानेश्वरांचें वर्गीकरण राजशेखरप्रणीत तत्त्वांवर झालेलें दिसत नाही, तथापि राजशेखराच्या तीन प्रकारच्या 'बुद्धी'ची ज्ञानेश्वरांच्या मन, मति व प्रज्ञा ह्या सहजशक्तींशीं तुलना करणें कुतूहलोत्पादक आहे.

ओवी	गुरूंना दिलेलें उपमान	अपेक्षित प्रसाद	प्रसादाचें दृश्य फल	फलाची अधिष्टात्री शक्ति	
१	(हितचिंतक)	स्नेह	अर्थज्ञान	मन	काव्यकारण
२	(चंद्रसूर्य)	कारुण्य	शब्दज्ञान	बुद्धि	
३	वसंतऋतु	स्नेह	काव्यरचना	प्रज्ञा	
४	(मेघ)	दीठि (कृपा)	प्रमेय	मति	
५	विश्वैकधाम	प्रसाद	—	स्फूर्ति	
६	—	—	रसवृत्ति	उन्मेष	

या कोष्टकावरून ईश्वररूपी गुरूच्या प्रसादामुळे 'मना'ला अर्थज्ञान होतें; 'ऋषे, प्रबुद्धोऽसि वागात्मनि ब्रह्मणि'[1] ह्या भवभूतीच्या वचना-प्रमाणे 'बुद्धी'ला शब्दब्रह्माची किंवा वाङ्मयस्वरूपाची जाणीव होते आणि बुद्धि व मन ह्यांच्या साहाय्याने शब्द आणि अर्थ या काव्यशरीराची सांगता झाल्यावर काव्याची अधिष्टात्री शक्ति जी 'प्रज्ञा' ती काव्य-रचना करते; 'मती'मुळे प्रमेयाची किंवा प्रतिपाद्यविषयाची मांडणी केली म्हणजे 'स्फूर्ती'ला 'उन्मेष' किंवा अंकुर फुटून काव्य हें रसवृत्तींनी उचंबळून येतें, एवढी विशद कल्पना व्यक्त होत आहे.

चौदाव्या अध्यायाच्या मंगलाचरणांत ज्ञानेश्वरांनी गुरुस्तवन करितांना सहजगत्या काढलेल्या उद्गारांचें हें पृथक्करण केलें आहे. यावरून मन, बुद्धि, प्रज्ञा, मति, स्फूर्ति व उन्मेष असें काव्याच्या मूलशक्तीचें वर्गीकरण त्यांनी सहेतुकपणें केलें असें समजून त्याला मानसशास्त्रीय कसोटी लावणें न्याय्य होणार नाही. तथापि शब्दार्थात्मक काव्याची विरचना करितांना 'प्रज्ञेला किंवा स्फूर्तीला उन्मेष फुटले म्हणजे रसवृत्तींचा उत्कर्ष होतो' ही रसयुक्त काव्याची कारणमीमांसा ज्ञाने-श्वरांच्या मूलग्राही धारणाशक्तीची द्योतक होय, यांत शंका नाही.

१ उत्तररामचरित, २.५ पुढील गद्य.

संस्कृत साहित्यशास्त्रांत काव्याच्या मूलशक्तीचें

प्रज्ञा नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा मता ।
तदनुप्राणनाजीवद्वर्णनानिपुणः कविः ॥[१]

असें वर्णन केलें असून प्रतिभा म्हणजे नवोनव उन्मेष प्रकट करणारी प्रज्ञा होय हेंच मत ज्ञानेश्वरांच्या उद्गारांतूनहि व्यक्त होतें. ज्ञानेश्वरीच्या पंधराव्या अध्यायांतील अश्वत्थाच्या रूपकांत

उकलतेन **उन्मेखें** । प्रज्ञाकुशलतेचां तिखें
डिरिया रिगति निमिखें । वांबलैजौनि ॥
तेथ मेधारसें सगर्भ । आस्थापत्रिं सवांब
सरले निगति कोंभ । सद्वृत्तिचे ॥[२]

इत्यादि वर्णन आलें आहे त्यांतूनहि हीच कल्पना व्यक्त होत नाही काय?

पूर्वग्रंथपरिशीलन— काव्याची अधिष्ठात्री शक्ति 'प्रज्ञा' असली तरी केवळ तिच्या पौर्वदेहिक बुद्धिसंयोगामुळे होणाऱ्या प्राप्तीवर ज्ञानेश्वर विसंबून राहतात असें मात्र दिसत नाही.* व्यासाने कृष्णाच्या उक्तींना ग्रंथाचा आकार दिला हा विश्वावर उपकार आहे—

आणि तो मियां हा आतां । व्यासाचि पदें पाहातपाहातां
आणिला श्रवणपथा । मऱ्हाटिया ॥[३]

१ ह्या श्लोकाचा पुष्कळ ठिकाणीं उद्धृत केलेला पहिला चरण अभिनवगुप्ताच्या भट्टतौतनामक गुरूच्या **काव्यकौतुक** ह्या अनुपलब्ध ग्रंथांत असला पाहिजे असें क्षेमेंद्राच्या **औचित्यविचारचर्चे**वरून (कारिका ३५) समजतें व दुसरा चरण माणिक्याच्या **काव्यप्रकाश-'संकेता'**वरून (म्हैसूरप्रत पृ. ७) उपलब्ध झाला आहे.

२ ज्ञा. १५.१८४–५.

३ ज्ञा. १८.१६८७

*खुद ज्ञानेश्वरांनी चांगलेंच अध्ययन केलें असावें असें नामदेवांच्या 'अध्यात्म ग्रंथ पाहती पैठणीं । गीता संबोधनीं जवळी असे॥' ह्या अभंगावरून दिसून येईल.

आणि बाप पुढे गेलेला पाहून हळूहळू पाय उचलणारा बालक तेथेंच पोंचणार नाही काय?—

तैसा व्यासाचा मागोवा घेंतू । भाष्यकारांतें* पूसतु
अयोग्यु ही मी न पवतु । कें जाइन?[१]

अशा प्रकारच्या अनेक उद्गारांवरून प्रज्ञेबरोबर पूर्वीच्या ग्रंथकारांच्या कृतींचें परिशीलन हेंहि काव्यरचनेला आवश्यक आहे असें ज्ञानेश्वरांचें मत निष्पन्न होतें.

वांचौनि पढें ना वाचीं । ना सेवाही जाणें स्वामिची
ऐसे या मज ग्रथाची । योग्यतां कें असे ?
शब्दु कैसा घडिजे । प्रमेय कैसेयां चढिजे
अलंकारु म्हणिजे । काइ तें नेणें![२]

ह्या विनयपूर्ण शब्दांतून असें प्रतीत होतें की, काव्यग्रंथरचना करण्यासाठी पठन, वाचन, स्वामिसेवा, शब्दार्थांचें ज्ञान व अलंकारशास्त्र यांची सिद्धता असणें जरूर आहे.

ज्ञानेश्वरांच्या 'सिद्धप्रज्ञे'वरून दण्डीने दिलेल्या 'नैसर्गिकी च प्रतिभा' ह्या काव्यकारणाची आठवण होते. तसेंच पूर्वग्रंथपठनाशीं 'श्रुतंच बहुनिर्मलं' याचें साम्य आहे. व्यासाचा मागोवा घेऊन त्याचीं पदें पाहून पाहून भाष्यकारांना वाट पुसण्यांत 'अमन्दश्चाभियोग' व्यक्त होतो. याप्रमाणे ज्ञानेश्वरांच्या वरील ओव्यांत दण्डीच्या

नैसर्गिकी च प्रतिभा श्रुतंच बहुनिर्मलं
अमन्दश्चाभियोगोस्याः कारणं काव्यसम्पदः ।[३]

ह्या तीन्ही काव्यकारणांचें प्रतिबिंबच पडलें आहे, असें म्हणावयास हरकत नाही.

* सांप्रदायिक प्रतींत 'वाट पुसतु' असा पाठ आहे. १ ज्ञा. १८. १७०१.
२ ज्ञा. १८. १७४३ व १७४६. ३ काव्यादर्श, १. १०३.

महानुभाव व काव्यकारण— भास्कर 'शिशुपालवधां'त ईश्वरकृपेचा किंवा गुरुप्रेरणेचा निर्देश करीत नाही; तरी 'मज नाहीं मतीचा प्रकाशु । केंवी वर्णुं राणा परेशु?'[१] याप्रमाणे 'मतीच्या प्रकाशा'ची मात्र अपेक्षा दाखवितो व श्रीकृष्णाचें वर्णन करितांना शब्दसुखाची नव्हाळी होऊन रस हा आपोआपच पुष्ट होऊन नाचूं लागतो असें तो म्हणतो. हें शृंगारिक काव्य रचतांना त्याला 'महाकवींचा पंथ' पाहून स्फूर्ति झाली पण शांतरसात्मक 'उद्धवगीता' मात्र आपण नागार्जुनाच्या उपदेशावरून रचल्याचें सांगतो.[२] 'श्रीकृष्णाच्या कीर्तिचंद्रिकेमुळे उन्मेषरूपी कळी खुलली म्हणून जनांची मनोनासिका सुगंधित करीन'[३] या त्याच्या शब्दांवरून 'उन्मेष' हें काव्याचें मूळ आहे असें समजतें.

'ज्ञानप्रबोध'कर्त्यानें आपणाजवळ सुरस बोल नसतांहि—

पर कवीकुळदातारु । प्रसन्न झाला ईश्वरु
तेणें वरप्रसादें विवरु । बुद्धी झाली ॥[४]

ईश्वराच्या वरप्रसादानें बुद्धीचा विकास झाला असें म्हटलें आहे. 'ग्रंथकर्त्याची रंकवृत्ती' सांगतांना गुरुकृपेचा निर्देश करून तो म्हणतो—

तेणें माझी प्राज्ञावल्ली । सामग्रिया साजिनली
मग काव्यफळां आली । ज्ञानप्रबोधें ॥[५]

ह्या ओवीचें ज्ञानेश्वरांच्या पूर्वोक्त* ओवीशीं निकट साम्य असून 'प्रज्ञा' ही काव्याची उत्पादक शक्ति असून गुरुकृपेमुळे प्रज्ञा प्रस्फुरित होते असेंच विश्वनाथाचेंहि मत दिसतें.

साहित्याच्या बंदरावर जाऊन 'उन्मेषा'च्या पोतड्यांत शब्दरत्नें भरून आणून काव्य करण्याविषयीं† नारायण पंडित बोलतो. यावरून उन्मेष किंवा स्फूर्ति ह्या काव्यशक्तीची त्याला जाणीव दिसते.

१ शिशु १३. २ पाहा उ. गी. ६. ३ पाहा उ. गी. १०.
४ ज्ञा. प्र. ११९८. ५ ज्ञा. प्र. ११७२.
* ज्ञा. १४. २१, मागील पृ. १२६ पाहा. † मागील पृ. ७९ पाहा.

गुरुकृपेवर विसंबण्याचीं कारणें— एकनाथांनी आपल्या काव्यकर्तृत्वाबद्दल पुढील उद्गार काढले आहेत—

पांवा मधुर ध्वनीं गाजे । परी तो वाजवित्याचेनि वाजे
तेवीं एका जनार्दनीं साजे । ग्रंथार्थवोजें कविकर्ता ॥[१]
अंगीं वारियाचेन संचरणें । घुमरा घुमों लागे तेणें
तेवीं एका जनार्दनें । कविता करणें निजांगें ॥[२]
गगनीं उगवला अंशुमाळी । जेवीं विकासिजे नवकमळीं
तेवीं जनार्दनकृपामेळीं । कवित्वनवाळी विकासे ॥[३]

'एकनाथी भागवता'च्या प्रत्येक अध्यायांत विखुरलेल्या अशा शेकडो उपमादृष्टान्तांवरून एकनाथांना आपल्या कवित्वाची जाणीव दिसते; तथापि प्रत्येक वेळीं ते आपल्या कवित्वाचें कर्तृत्व गुरूंना देऊन टाकतात. याच्या मुळाशीं दोन कारणें आहेत: एक तर,

नवल कृपेची करणी । अर्थ चिंतामणींची खाणी
उघडली तत्क्षणीं । पदार्थश्रेणी कविमुद्रा ॥[४]

याप्रमाणे गुरुकृपेमुळे अर्थचिंतामणीची खाण उघडून पद व अर्थ यांचा साठाच सापडला; त्यामुळे 'तूंचि ग्रंथु तूंचि कविता । तेथे कोणीं घ्यावी अहंता । मी कर्ता म्हणौनी ?' अशा कृतज्ञतेच्या भावनेने ते कर्तृत्वापासून अलिप्त राहिले आहेत. दुसरें असें की, त्यांचें काव्य जीव आणि शिव, भक्त आणि देव, कविता आणि कवि, असें द्वंद्व जेथे उरत नाही अशा अध्यात्मिक भूमिकेवरून रचलें गेलें आहे; त्यामुळे व्यापक दृष्टीने पाहतां सर्व जगच जर एका चिद्घनाने चालविलें आहे तर,

यापरी मजमाजीं तूं चाळिता । चाळकत्वें करविसी ग्रंथा
तेथें मी एक कवित्वकर्ता । हे जाणावी तत्त्वता स्थूळ बुद्धी ॥[५]

१ ए. भा. २. ७९९. २ ए. भा. ४. २९५. ३ ए. भा. १६. ७२.
४ ए. भा. ६.१३ व पुढे. ५ ए. भा. ४.१५.

याप्रमाणे अहंकर्तृत्वाची कल्पना बुद्धिमांद्याची द्योतक आहे, असें त्यांना वाटतें.

व्युत्पत्तीहून भक्ति हें श्रेष्ठ काव्यकारण-- 'एकनाथी भागवता'च्या शेवटच्या अध्यायांत असें म्हटलें आहे—

कैसा चालवावा ग्रंथ । केवीं राखावा पदपदार्थ
ये व्युत्पत्तीची नेणें मी मात । बोलवी समर्थ जनार्दन ॥[1]

यावरून एकनाथांना काव्यासाठी व्युत्पत्तीची आवश्यकता असते ह्या कल्पनेची जाणीव दिसते. तथापि खुद्द स्वतःच्या काव्यासाठी मात्र त्यांनी व्युत्पत्तीची अपेक्षा दाखविली नाही; तर उलट—

शास्त्रश्रवण पुराणस्थिती । पाहिजे पंचमीसप्तमीव्युत्पत्ती
पढतां* अबद्ध नामकीर्ती । भगवत्प्राप्तिप्रापक ॥[2]

—विभक्तिप्रत्ययादिकांचें ज्ञान हें शास्त्रपुराणांसाठी पाहिजे; ईश्वरगुणगायन करणारें प्राकृत काव्य काव्यशास्त्रनियमांना सोडून असलें तरी भगवंताची प्राप्ति करून देईल. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे—

देवासि प्रेमाचें पढियें कोड । न पाहे व्युत्पत्तीचें काबाड
भावार्थ भाविकांचा गोड । तेणें भक्तांची भीड नुल्लंघी देवो ॥[3]

—देवाला प्रेमाचें कौतुक आवडतें; तो व्युत्पत्तीचें ओझें पाहात नाहीं. भक्तजनांचा भक्तिपूर्ण अर्थच त्याला मधुर वाटतो व त्यामुळे त्याला भक्तांची भीड तोडवत नाही. अर्थात् भक्तियुक्त काव्यें करण्याला व्युत्पत्तीचें ओझें मिरविण्याची जरूरी नसून भक्ति असली म्हणजे पुरे. किंबहुना गुरुभक्तीमुळेच जर भागवताचा अर्थ आकलन झाला तर काव्यादि व्युत्पत्तीचा उपयोग काय?—अशी त्यांनी पृच्छा केली आहे.[4]

१ ए. भा. ३१.४९८. २ ए. भा. २७. ३४५.
* 'प्राकृतां' व 'प्राकृत' असे पाठभेद आहेत. ३ ए. भा. २७. ३४८.
४ ए. भा. १६. १४ (मागील पृ. १०५).

एकनाथांच्या मतें व्युत्पत्ति म्हणजे काय ?– हें त्यांनी 'शब्द-ब्रह्मणि निष्णातः'[1] ह्या पदांवरील व्याख्यानांत स्पष्ट केलें आहे. अनेक शास्त्रांचा व विद्यांचा नामनिर्देश करून एकनाथ म्हणतात—

शब्दज्ञानाची व्युत्पत्ती । जाणे साधक बाधक युक्ती
समयींची समयीं स्फूर्ती । अपर ब्रह्म बोलावया !
नाना पदव्युत्पत्तिविंदान । एके श्लोकीं दशधा व्याख्यान
पोटीं असतां मानाभिमान । ब्रह्मज्ञान त्या कैंचें ?
करावया विषयभरण । केलें शास्त्रव्युत्पत्तिव्याख्यान
ते वृथा कष्ट गेले जाण । जेवीं वंध्या धेनु पोशिली ॥
पोट भरावयाची युक्ती । आपुली मिरवावया व्युत्पत्ती
पत्रावलंबनें करिती । द्वाराप्रती सधनाच्या ॥[2]

यावरून त्यांचा मानासाठी व धनासाठी आपल्या ज्ञानाचा टेंभा मिरविणाऱ्या व्युत्पत्तीवर रोख आहे, हें ध्यानांत येईल.

ज्यांसी भागवतीं नाहीं भक्ती । कोरडी व्युत्पत्ती मिरविती[3]

अशा विद्वानांना त्यांनी तिटकारलें असून कोरडया व्युत्पत्तीपेक्षा भक्ति किंवा भक्तियुक्त व्युत्पत्ति श्रेष्ठ ठरविली आहे. आता जेव्हा जेव्हा ते—

पदपदार्थ संगती । ज्ञानाची परिपाकस्थिती
वैराग्ययुक्त भक्ति मुक्ती । हेही व्युत्पत्ती मी नेणें ![4]

अशा तऱ्हेचे उद्गार काढतात तेव्हा तेव्हा तो त्यांचा विनय समजला पाहिजे, हें सांगणें नको.

व्युत्पत्ति व संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञ— संस्कृतांत व्युत्पत्तीचा काव्यकारण म्हणून पहिल्यांदा निर्देश रुद्रटाने केला आहे.

१ भागवत ११.११. १८.
२ ए. भा. ११. ५२४, ५३५, ५३८ व ५५२.
३ ए. भा. १०. ५०३.
४ ए. भा. २९.१००९.

'त्रितयमिदं व्याप्रियते शक्तिर्व्युत्पत्तिरभ्यासः'[1] अशीं तो काव्यकारणें देतो. त्याने व्युत्पत्तीची व्याख्या—

छंदोव्याकरणकलालोकस्थितिपदपदार्थविज्ञानात्
युक्तायुक्तविवेको व्युत्पत्तिरियं समासेन ।[2]

अशी केली असून ती एकनाथांच्या वरील ओव्यांतून व्यक्त होणाऱ्या 'व्युत्पत्ती'च्या कल्पनेशीं जुळणारीच आहे हें वरील ओव्यांवरून व विशेषतः 'पदपदार्थविज्ञानात्' ह्या समान शब्दयोजनेवरून सहज ध्यानांत येईल. हेमचंद्रवाग्भटप्रभृति काव्यशास्त्रज्ञ व्युत्पत्ति किंवा अभ्यास यांना काव्यहेतु मानीत नाहीत. जगन्नाथाप्रमाणे 'तस्य च कारणं कविगता केवला प्रतिभा'[3] ह्या मताचे ते असल्यामुळें व्युत्पत्ति व अभ्यास यांना ते प्रतिभेचे संस्कारकारक मानतात. वाग्भटाने केलेली व्युत्पत्तीची व्याख्या मात्र रुद्रटाच्या वरील व्याख्येप्रमाणेच आहे : शब्दशास्त्र, व धर्मार्थकामादि शास्त्राचें आम्नायपूर्वक असामान्य ज्ञान म्हणजे व्युत्पत्ति होय.[4]

संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञांची व एकनाथांची व्युत्पत्तीसंबंधीची कल्पना एकच असली तरी 'प्रतिभे'ला उच्च स्थान देणाऱ्या शास्त्रज्ञांनी व्युत्पत्तीला प्रतिभेची सहाय्यक ठरविलें; तसेंच काव्याच्या प्रयोजनाप्रमाणे काव्याच्या मुळाशींहि 'भक्ति' हीच अधिष्ठित असली पाहिजे असें मानणाऱ्या मराठी संतकवींनी व्युत्पत्तीला भक्तीच्या आसाभोवती फिरावयास लावलें, असें अपूर्व दृश्य येथे पाहावयास मिळतें !

पूर्वग्रंथावलोकन— काव्याचें उत्पत्तिकारण म्हणून भक्तिविरहित व्युत्पत्तीला एकनाथांनी झिडकारलें असलें तरी स्वतःचा ग्रंथ रचतांना त्यांनी पूर्वग्रंथावलोकन चांगलेंच केलें असलें पाहिजे हें

१ रुद्रटालंकार, १.२४.
२ सदर, १.१८.
३ रसगंगाधर, पृ. ८.
४ पाहा वाग्भट. २.५.

त्यांच्याच शब्दांवरून सांगतां येतें. एकनाथांसारखा निरहंकार कवि मराठी भाषेंत कोणी झाला नाही; त्यामुळे आपण अमुक शास्त्र पढलें असें ते स्वमुखाने सांगणें शक्य नाही. तथापि—

मुळीं वक्ता एक नारायण । व्यास शुक श्रीधरव्याख्यान
त्यांत मुळींचें लक्षूनि गोडपण । एका जनार्दन कविकर्त्ता ॥[1]

व्यासशुकादि समर्थांच्या पंक्तींत श्रीधराने 'भावार्थदीपिका' दाखविल्यामुळे आपण ग्रंथरचना केल्याचें ते सांगतात. त्याचप्रमाणे

एका जनार्दनाचें पोसणें । मी मांजर जाहलों नीचपणें
चाटितां संतांचें शेषभाणें । म्यां तृप्ति पावणें परिपूर्ण ॥[2]

अशा विनयशाली शब्दांमधूनच ते पूर्वग्रंथविलोकनविमुख नव्हतें हें सहज कळून येईल. तथापि काव्यकारण ह्या दृष्टीने त्यांनी अभ्यासाचा अगर प्रतिभेचाहि कोठे निर्देश केलेला दिसत नाही; आणि व्युत्पत्तीपेक्षा ते भक्तीला श्रेष्ठ काव्यकारण मानतात हें वर आलेंच आहे.

उन्मेष व स्फूर्ति मिळण्यासाठी अनुग्रह— ज्ञानेश्वर-एकनाथांप्रमाणे मुक्तेश्वराने देखील काव्यकर्तृत्वाची यत्किंचितहि अहंता न धरतां त्याचें सर्व श्रेय ईश्वराला किंवा आपल्या लीलाविश्वंभर गुरूंना देऊन टाकलें आहे. मुक्तेश्वराच्या उपलब्ध पर्वांतील बहुतेक अध्यायांच्या शेवटीं अशा अर्थाचे उद्गार आले असून ते निरनिराळ्या अलंकारांनी मंडित करून त्याने त्यांची पखरण केली आहे.

आपल्या दुर्बळ मतीला 'उन्मेष'रूपी धन देणाऱ्या गणेशाचें त्याने आदिपर्वांत वंदन केलें असून पुढे गुरूचें वंदन करितांना—

त्या कारुण्यवसंतवातें । मूढमानसशुष्कलते
स्फूर्तीचे पल्लव फुटले तेथें । कवित्व फळे फळभारें ॥[3]

१ ए. भा. १६. २३. २ ए. भा. ३१. ४५४.
३ आदि. १.४२.

असें म्हटलें आहे. या उद्गारावरून मुक्तेश्वराच्या मतें काव्याचें आदिकारण उन्मेष किंवा स्फूर्ति असून ती प्राप्त होण्यास ईश्वराचा अनुग्रह आणि गुरूची प्रसन्नता यांचें अधिष्ठान असलें पाहिजे.

भारतरूपी सोन्याचा रस व्यासरूपी मुशींतून बाहेर पडला; ब्रह्मांडाच्या आगटींतील 'उन्मेष'वन्हींतून त्याला वेगळें केलें; गणेशमतीच्या सांडसाने धरल्यामुळे जो सांडला नाही तो माझ्यासारख्या प्राकृत माणसाने आपल्या हाताने कसा स्पर्शावा?—पण जगद्गुरु लीलाविश्वंभर हा सानुकूल असल्यामुळे मुक्तेश्वर बोलतो : हें सामर्थ्य संतांचें आहे.[1] या रूपकावरून गुरु हे काव्याचा प्रसाद प्रत्यक्ष देत नसून त्यांच्या अनुकूलतेमुळे काव्याला आवश्यक असलेले उन्मेष प्राप्त होतात, असें दिसतें. काव्याचा कर्तासवरता गुरूच असल्यामुळे आपण निमित्यमात्र आहों— स्वतःचें काव्य म्हणजे गुरुचरणींची पादुका असून गुरूचे पाय नेतील तिकडे त्याला जावें लागतें म्हणून तें विचाराला स्वतंत्र नाही,[2] अशा उद्गारांत वस्तुस्थितीपेक्षा शालीनताच अधिक आहे हें उघड आहे.

अभ्यास व दीर्घ परिश्रम— मुक्तेश्वराच्या रामायणांतील पहिल्याच श्लोकांत मुक्तेशगिरेच्या वर्णनांत ती 'नानानाटकभावपद्यरचनासंदोहसान्द्रीकृता' असल्याचें वर्णन आहे. लगेचच्या मंगलाचरणांत काव्याची अधिष्ठात्री शारदादेवी हिचें 'साहित्यशब्दाक्षरमुक्तरासी' असें साभिप्राय वर्णन केलें असून त्यांतून काव्याच्या साहित्य, शब्द आणि अक्षर या सामग्रीची अपेक्षा दाखविली आहे. इतकेंच काय पण—

छंदोभंगीं पद्यलालित्यरंगीं
मुद्रासंगीं श्लोकश्लोकप्रसंगीं ।
नाहीं तें तें सूनि संतीं विनोदें
मोदें कीजे गूढ भावार्थबोधें ॥[3]

१ आदि. ४५.१५८ ते १६०. २ आदि. ३८.२०७. ३ मु. रा. 'बालकांड' १५.

याप्रमाणे छंद, पदलालित्य, मुद्रा या बाबतींत आणि श्लोकाश्लोकांत जें कांही कमी पडेल तें घालून संतांनी कौतुकाने व आनंदाने गूढ असलेलें भावार्थबोधाने युक्त करावें अशी व्यावहारिक प्रार्थना केली आहे.

तात्पर्य, मुक्तेश्वर हा काव्यनिर्मितीसाठी केवळ अनुग्रहावर किंवा यदृच्छेने मिळणाऱ्या प्रसादावरच अवलंबून राहत नसून काव्याच्या निरनिराळ्या अंगांसाठी साक्षेपी वृत्ति ठेवतो. आदिपर्वांत तो एके ठिकाणीं असें म्हणतो की, व्यास, वैशंपायन व सौती या तिघांच्या मुखांतून जें उच्छिष्ट सांडलें तें प्रामाणिकपणाने ('सज्जनमती' असे त्याचे शब्द आहेत) आपलेंसें करून त्याचा मी येथे अनुवाद करीत आहें.[1] हीच गोष्ट सभापर्वांत त्याने विशेष प्रकारें पल्लवित करून वर्णिली आहे—

व्यास वाढितां जगातें । ग्रास लाधला जीर्ण कवीतें
त्याचे मुखींचीं उच्छिष्ट शितें । म्यां दुर्बळें वेंचिलीं ॥
तीं सेवोनियां पावलों तृप्ती । तेणें उद्धारली स्फूर्ती
हे वल्गना संतांप्रती । नेणतपणें करीतसों ॥
कितीएकासीं आग्रह मोठा । नातळों म्हणती कवीउच्छिष्टा
हा समर्थवाद योग्य श्रेष्ठा । ईश्वरकृपा म्हणोनी ॥
मार्गस्था तंतु एकएकु । मिळूनि चिंध्या देवीचा रुखु
समर्थ म्हणवी तेंवी रंकु । कविउच्छिष्टा पावलों ॥
एकएक अक्षरांची भीक । जीर्णकवीतें मागूनि देख
मी सर्वज्ञ कविनायक । ऐसें म्हणविलें लौकिकीं ॥[2]

काव्यकारणांवर स्वच्छ प्रकाशकिरणें फेकणाऱ्या ह्या उताऱ्यांत काय सांगितलें आहे?—व्यासाच्या भारतावरून पूर्वकवींना काव्यसामग्री मिळाली व तिचा यथेच्छ उपयोग करून मुक्तेश्वराला स्फूर्ति मिळाली. कांही दुराग्रही लोक पूर्वकवींनी वापरलेली सामग्री स्पर्शूं इच्छित

१ पाहा आदि. २०.१७६. २ सभा. ५.१७५ ते १७९.

नाहीत. पण केवळ स्वतःच्या सामर्थ्यावर विसंबून राहणें हें ईश्वरकृपेचें देणें लाभलेल्या श्रेष्ठांनाच योग्य होय!

आता मुक्तेश्वराने वर्णिलेला जीर्ण कवि कोणी विशिष्ट व्यक्ति होती की काय, किंवा 'हा समर्थवाद योग्य श्रेष्ठा। ईश्वरकृपा म्हणोनी' ह्या चरणांवरून "ज्ञानेश्वरांसारखे ईश्वरकृपापात्र कवीश्वर अमृतानुभवासारखे स्वतंत्र ग्रंथ करितात, त्यांची योग्यता मी मिरवीत नाही"—[1] असा ध्वनि निघतो की काय याचा पडताळा पाहण्याला कांहीच साधन नाही. तथापि चिंध्यादेवीच्या समर्पक दृष्टान्तावरून काव्य रचण्यासाठी किती दीर्घ परिश्रम करावे लागतात हें मात्र येथे स्पष्ट झालें आहे. 'ईश्वरकृपेचा समर्थवाद' किंवा काव्यस्फूर्तीचें दिव्यत्व हा एक अर्थवाद आहे या गोष्टीची स्फुटता मुक्तेश्वराने येथे केली असून लोकांमध्ये मी 'सर्वज्ञ, कविनायक' असें म्हणवून घेतलें असलें तरी त्यापूर्वी रस्त्याच्या बाजूला असलेल्या चिंध्यादेवीच्या झाडाप्रमाणे मार्गस्थ कवींजवळून एकेका अक्षररूपी चिंधीची भिक्षा मागावी लागली, अशी कबूली दिली आहे.

कवित्वरचनेची शास्त्रीय उपपत्ति— सौप्तिक पर्वाच्या प्रारंभीं ज्यांच्या सांनिध्याने कैवल्याचीं निधानें प्राप्त होतात त्या विद्वज्जनांचें स्तवन करितांना मुक्तेश्वराने आपल्या काव्यरचनेची गुरुकिल्ली पुढीलप्रमाणे प्रकट केली आहे—

त्यांचिया पदरजतीर्थीं। मानस पावलें ज्ञानस्फूर्ती
कवित्वसाहित्यीं रूढली मती। कवित्वरचना यापरी॥[2]

—गुरूंच्या पदधूलितीर्थाजवळ मनाला ज्ञानस्फूर्ति झाली आणि बुद्धीचा कवित्वांत आणि साहित्यशास्त्रांत प्रवेश होऊन येणेप्रमाणे काव्यरचना निर्माण झाली. याठिकाणीं गुरूंच्या प्रसादामुळे केवळ ज्ञानस्फूर्ति मिळाली

१ ल. रा. पांगारकर : कविवर्य मुक्तेश्वर, पृ. ४१. २ सौप्तिक. १.४

एवढेंच नव्हे तर त्यांच्या अनुग्रहामुळेच कवित्वसाहित्यांतहि बुद्धिप्रवेश झाला, असें म्हटलें आहे.

जगांतील सर्वच गोष्टींच्या मुळाशीं कांही तरी अतींद्रिय शक्ति किंवा ईश्वरीकृपा आहे हीच दृढ भावना काव्याच्याहि मुळाशीं ईश्वरी प्रसाद आहे असें म्हणविते. वस्तुतः उन्मेष किंवा स्फूर्ति आणि पूर्व-कवींच्या कृतींचा आणि साहित्यशास्त्राचा अभ्यास हींच खरीं काव्य-कारणें होत. उन्मेष किंवा स्फूर्ति जर ईश्वरी कृपेमुळे प्राप्त होत असेल तर कवित्वसाहित्यांत मतिप्रवेश होणें हीहि गोष्ट ईश्वरी प्रसादाच्या आधीनच समजली पाहिजे ! म्हणून दोन्ही गोष्टींना ईश्वराच्या किंवा गुरूच्या वा विद्वज्जनांच्या कृपेची अनुकूलता तर असावीच; पण काव्य-रचनेच्या मुळाशीं ज्ञानस्फूर्ति आणि कवित्वसाहित्याचें परिशीलन ह्या दोन गोष्टी प्रमुख आहेत, हें प्रस्तुत ओवीवरून निष्पन्न होत आहे.

ह्या ओवींतून आणखीहि एक ध्वनि सूचित झाला आहे. काव्याचीं भावना आणि कल्पना हीं जीं दोन अंगें आहेत त्यांपैकी भावना ही मनाच्या स्फूर्तीमुळे उचंबळते आणि कल्पना ही मतीच्या म्हणजे बुद्धीच्या कवित्वसाहित्यांतील अवगाहनामुळे फाकते. भावना (emotion) उचंबळून आली आणि कल्पना (imagination) प्रस्फुरित झाली म्हणजे काव्याची उत्पत्ति होते, हा सिद्धान्त पाश्चात्य काव्यमीमांसकांनाहि मान्य आहे हें प्रसिद्धच असल्यामुळे याविषयी अधिक विस्तर नको.[१]

याप्रमाणे प्रस्तुत ओवींतून कवित्वाच्या रचनेची जी शास्त्रीय उपपत्ति सूचित केली आहे तिचा विशद शब्दांत आराखडा पुढील-प्रमाणे मांडतां येईल—

१ भावनांचा उल्लास आणि कल्पनांचा विलास ह्या काव्यांगांच्या तुलनात्मक विवेचनासाठी पाहा प्रो. श्री. ना. बनहट्टी : **मयूरकाव्यविवेचन**, विभाग ८.

त्यांचिया पदरजतीर्थी

अनुग्रह

मानस पावलें ज्ञानस्फूर्ती — कवित्वसाहित्यीं रूढली मती

मानस | **कल्पना** } **स्फूर्ति** — **अभ्यास** { **मति** | **भावना**

कवित्वरचना यापरी.

काव्यकारण

काव्यकारणाच्या विचारांत प्रगति— काव्यकारणांची ही उपपत्ति मांडतांना मुक्तेश्वराच्या समोर संस्कृत साहित्यशास्त्रांतील काव्यहेतूंविषयीचे विचार प्रामुख्याने होते, असें म्हणावयास हरकत नाही. कारण 'ज्ञानस्फूर्ति' या शब्दामधून दण्डीची 'नैसर्गिक प्रतिभा' किंवा रुद्रटमम्मटादिकांची 'शक्ति' प्रतीत होत असून 'कवित्वसाहित्यांतील मतिप्रवेशा'मधून श्रुतं च बहुनिर्मलं आणि अमन्दश्चाभियोग हीं दण्डीने दिलेलीं काव्यकारणें किंवा लोकशास्त्राद्यवेक्षणात् निपुणता व काव्यज्ञशिक्षयाभ्यास हे मम्मटप्रणीत काव्यहेतु व्यक्त होतात.

प्राक्तनसंस्कारसुलभ अशी अद्भुत प्रतिभा नसली तरी वाणीची बहुश्रुतपणाने व प्रयत्नपूर्वक उपासना केली तर ती कांही तरी अनुग्रह करीलच,[१] असा दण्डीचा अभिप्राय असून नंतरच्या वाग्भटजगन्नाथप्रभृतींनी व्युत्पत्ति व अभ्यास यांचा संस्कार झालेली अशी केवळ कविप्रतिभा ही काव्यकारण आहे असें मानलें आहे. मुक्तेश्वराने काव्यकारणाच्या ह्या दोन टोकांचा वैशिष्ट्यपूर्ण रीतीने समन्वय करून

१ काव्यादर्श, १. १०४.

साहित्यशास्त्रीय कल्पना पुढे सरकविली आहे. तो स्फूर्ति आणि अभ्यास ह्या काव्यकारणांच्या मूलस्थानांना अनुसरून काव्यशक्तीचे 'मानस' आणि 'मति' असे दोन कप्पे पाडतो. अर्थात् मनाला स्फूर्ति झाली आणि मतीचा व्युत्पत्तींत शिरकाव झाला म्हणजे काव्यनिष्पत्ति होते असें तो म्हणतो. व ह्या दोन्ही गोष्टींचें अधिष्ठान म्हणजे ईश्वरी अनुग्रह होय, ही ज्ञानेश्वर व एकनाथ ह्या पूर्वकालीन संतकवींनी मांडलेली कल्पना तो अधिक दृढ करितो. स्फूर्ति आणि अभ्यास ह्या दोहोंचीहि काव्यरचनेला जरूरी आहे हें त्याचें म्हणणें राजशेखराच्या 'प्रतिभा-व्युत्पत्ती मिथः समवेते श्रेयस्यौ'[१] ह्या उक्तीसारखेंच आहे. तथापि त्या दोहोंतहि ईश्वरी अनुग्रह अनुस्यूत असला पाहिजे व तशा अनुग्रहामुळे प्रतिभेची किंवा स्फूर्तीची आदिशक्ति मन आणि व्युत्पत्तीची किंवा ग्रंथपठनाची मूलशक्ति बुद्धि (म्हणजेच भावना आणि कल्पना) यांना चालना मिळून त्यांच्या संमीलनामुळे काव्याची उत्पत्ति होते: ही खास मुक्तेश्वराची कल्पना साहित्यशात्रीय दृष्ट्या मौलिक असून त्याच्या स्वतंत्र विचारशक्तीची निदर्शक आहे.

बोलविता धनी वेगळाची !— तुकारामांनी कवित्व-कारणाबाबत गुरूंचा असा निर्देश केला नाही पण आपल्या काव्याचें सर्व कर्तृत्व संतकविसंकेतास अनुसरून ईश्वरी प्रेरणेलाच अर्पण केलें आहे.

आपुलिया बळें नाहीं मी बोलत
सखा कृपावंत वाचा त्याची ॥
साळुंकी मंजुळ बोलतसे वाणी
शिकविता* धणी वेगळाची ॥
काय म्यां पामरें बोलावीं उत्तरें
परि त्या विश्वंभरें बोलविलें !

१ काव्यमीमांसा, अ. ५, पृ. १६. * पाठभेद–'बोलविता'.

तुका म्हणे त्याची कोण जाणे कळा
वागवी पांगुळा पायांविण ॥[1]

ह्या प्रसिद्ध अभंगांत ईश्वरी प्रेरणेची अतिशय विनयाने सूचना केली आहे. 'करितों म्हणाल कवित्व हें कोणी । नव्हे माझी वाणी पदरींचि' अशा तऱ्हेचे उद्गार त्यांनी ठिकठिकाणीं काढले असून—

नामदेवें केलें स्वप्नामाजी जागें
सवें पांडुरंगें येऊनियां ॥
सांगितलें काम करावें कवित्व
वाउगें निमित्य बोलों नको ॥[2]

—ह्या अभंगांत तर नामदेवांनी प्रत्यक्ष पांडुरंगाबरोबर स्वप्नांत येऊन कवित्व करण्यास सांगितलें असें म्हटलें आहे !

व्युत्पत्तीचा निषेध— साहित्यशास्त्रीयदृष्टया तुकारामांच्या ह्या सर्व उद्गारांची संगति लावतां येते.

प्रसादाची वाणी वदती उत्तरें
नाहीं मतांतरें जोडियेलीं ॥[3]

व्युत्पत्तीच्या साहाय्याने मीं भिन्न मतांची जुळणी करून काव्य केलें नाही हें सांगण्यासाठी त्यांना आपली वाणी प्रसादाची आहे याचा निर्देश करणें क्रमप्राप्त होतें. याच कारणामुळे 'हा माझ्या युक्तीचा प्रकार नाही, मला विश्वंभर बोलण्याची प्रेरणा करतो'[4] असें म्हणावें लागलें. मतांतराचा, युक्तीचा व विद्येचा त्यांनी तिरस्कार केला आहे, कारण त्यांच्या काव्याचें ध्येय व्युत्पत्तीच्या साहाय्याने रचावयाच्या काव्याहून निराळें होतें. किंबहुना—

१ तुका. १२६१.
२ तुका. ७५३.
३ तुका. २४९९.
४ तुका. ६४१.

बरें देवा कुणबी केलों । नाहीं तरि दंभें असतों मेलों
भलें केलें देवराया । नाचे तुका लागे पायां
विद्या असती कांहीं । तरी पडतो अपायीं ॥[१]

मी कुणबी झालों हें बरेंच झालें, नाही तर भक्तीने पावन होण्याऐवजी दंभाने वाया गेलों असतों. थोडी जरी विद्या मिळविली असती तर फाशांत पडून संतांच्या सेवेला मुकलों असतों. या शब्दांवरून आपल्या काव्याच्या भक्तिप्रयोजनासाठी त्यांनी व्युत्पत्तीचा निषेध केलेला दिसून येईल.

जोडिलीं अक्षरें । नव्हती बुद्धीच्या विचारें
नाहीं केली आटी । कांहीं मानदंभासाटीं
कोणी भाग्यवंत । तया कळे हें उचित
तुका म्हणे झरा । आहे मुळींचाच खरा ![२]

कीर्ति किंवा बडेजाव यासाठी तुकारामांच्या अभंगांची निर्मिति झाली नसल्यामुळे त्यांनी बुद्धीच्या विचाराने ही अक्षरांची जुळवाजुळव केली नाही; भाग्यवंताला ही गोष्ट कळून येईल की, प्रस्तुत अभंगांचा झरा किंवा भक्तीचा जिव्हाळा हा जातिवंतच आहे ! मतांतर, युक्ति आणि बुद्धीची आटाआट ह्या सामान्य काव्यकारणांचा त्यांनी निषेध केला असून खऱ्या जातिवंत काव्याच्या मुळाशीं ईश्वरप्रेमाचा झरा असला पाहिजे, असें त्यांचें मत व्यक्त झालें आहे. एकनाथांप्रमाणे तुकारामांना कवित्वाहून भक्ति श्रेष्ठतर वाटत असल्यामुळे 'करूं कवित्व आतां काय नाहीं लाज । मज भक्तराज हांसतील'[३] अशी त्यांना रुखरुख लागते व चित्तशुद्धि करून भावपूर्वक गीत गाणें हाच त्यांना 'सुलभ उपाव'[४] वाटतो.

१ तुका. १७८.
२ तुका. २६६२.
३ तुका. ३५१६.
४ तुका. २३३५.

संतांचीं वचनें मोडून आपणाला भूषणें करणाऱ्या कवींचा व वोंगळ प्रसाद चिवडणाऱ्या कवीश्वरांचाहि त्यांनी अनेक वेळां अधिक्षेप केला आहे. शब्दज्ञानी लोकांबद्दल त्यांना छळवादी, कुडें म्हणून 'त्यांच्या बोट्टं डोया न धरूं भीड'[१] असा संताप व्यक्त केला आहे. यावरून भक्तिविरहित असलेलें पूर्वकवित्व व शब्दज्ञान हीं कांही तुकारामांच्या मतें काव्यकारणें होऊं शकत नाहीत !

काव्यस्फूर्तींचीं मूळ कारणें— पण खुद्द तुकारामांच्या काव्याला संतांच्या ग्रंथांचें सेवन मात्र बरेंच कारणीभूत झालें असलें पाहिजे. आपणास कवित्वाची स्फूर्ति कशी झाली याबद्दल त्यांनी जी हकीकत सांगितली आहे ती आता पाहावी—

आरंभीं कीर्तन करी एकादशीं। नव्हतें अभ्यासीं चित्त आधीं
कांहीं पाठ केलीं संतांचीं उत्तरें। विश्वास आदरें करोनियां
गाती पुढें त्याचें धरावें ध्रुपद। भावें चित्त शुद्ध करोनियां
संतांचें सेविलें तीर्थ पायवणी। लाज नाहीं मनीं येऊं दिली
टाकला तो कांहीं केला परउपकार। केलें हें शरीर कष्टवूनी
वचनें मानिलीं नाहीं सुहृदांचीं। समूळ प्रपंचीं वीट आला
सत्यअसत्यासी मन केलें ग्वाही। मानियेलें नाहीं बहुमतां
मानियेला स्वप्नीं गुरूचा उपदेश। धरिला विश्वास दृढ नामीं
यावरी या जाली कवित्वाची स्फूर्ति। पाय धरिले चित्तीं विठोबाचे॥[२]

विस्तृत अभंगांतील ह्या उताऱ्यावरून अभ्यास, चित्तशुद्धि, संतसेवा, प्रपंचनिर्वेद, सत्यासत्यविवेक, गुरूपदेश व नामावर दृढ विश्वास ह्या कारणांचा समवाय असला म्हणजे भक्तिकाव्याची स्फूर्ति उत्पन्न होते, असें तुकारामांचें मत दिसतें.

१ तुका. २९७२; 'आर्यभूषणप्रती'तील 'शब्दझणी' हा 'शब्दज्ञानी'बद्दल अपपाठ दिसतो.

२ तुका. ७६७.

संस्कृतांत राजशेखराने अशाच प्रकारें कवित्वशक्तीच्या आठ उगमांचा निर्देश करितांना 'काव्यमीमांसें'त पुढील उक्ति उद्धृत केली आहे—

स्वास्थं प्रतिभाऽभ्यासो भक्तिर्विद्वत्कथा बहुश्रुतता
स्मृतिर्दाढ्यमनिर्वेदश्च मातरोष्टौ कवित्वस्य ।[१]

यांपैकी बहुतेक काव्यमूलक गोष्टींचा तुकारामांनी वरील अभंगांत समावेश केलेला आहे असें आढळून येईल.

ईश्वरकर्तृत्व— 'दासबोधा'च्या शेवटीं रामदासांनी कवित्वकर्तृत्वाबद्दल असें म्हटलें आहे की, देह हा जर पंचमहाभूतात्मक आहे व आत्मा हा त्याचा चालक आहे तर कवित्वच मनुष्याने केलें असें कशावरून म्हणावें ?—

सकळ करणें जगदीशाचें । आणी कवित्वचि काय मानुशाचें
ऐशा अप्रमाण बोलण्याचें । काये घ्यावें ?[२]

याप्रमाणे जगदीश्वरच सर्वांचा कर्ता असल्यामुळे कवित्वहि त्याचेंच ठरतें असा सप्रमाण युक्तिवाद केला आहे!

'स्फूर्ति' हें काव्यकारण— पहिल्याच दशकांत त्यांनी श्रोत्यांचें वर्णन 'स्फूर्तिकिरणांचे दिनकर' म्हणून केलें आहे. तसेंच दुसऱ्या व सोळाव्या दशकांत अनुक्रमें स्फूर्तिरूपा शारदा आणि ज्याच्यामुळे मतीला स्फूर्ति होते असा गणपति यांना वंदन केलें आहे. यावरून रामदासांना काव्याच्या मुळाशीं 'स्फूर्ति' ही शक्ति असते याची जाणीव दिसते. पण स्फूर्ति हा अर्थात् सहज गुण आहे.

रूप लावण्य अभ्यासितां नये । सहज गुणास न चले उपाये
कांहीं तरी धरावी सोये । अगांतुक गुणाची ॥[३]

१ **काव्यमीमांसा,** अ. १०, पृ. ४९. २ **दास.** २०. १०. ३५.
३ **दास.** २. ८. ३१ व १४. ६. १.

—रूप किंवा लावण्य हे प्रयत्नानें मिळवितां येत नाहीत, कारण सहज गुणास कांहीं उपाय चालत नाही. म्हणून आगंतुक किंवा अभ्यसनीय गुणांची कास धरिली पाहिजे. रुद्रट ज्याप्रमाणे शक्तीचे 'सहजा' आणि 'उत्पाद्या' असे दोन भेद करितो,[1] त्याप्रमाणे रामदासांनी सर्व गुणांचे 'सहज' आणि 'अगांतुक' असे दोन वर्ग केले आहेत. 'स्फूर्ति' ही सहज गुणांत मोडते असें त्यांनी स्पष्टपणें म्हटलें नाही पण ती ईश्वराधीन आहे हें उघडच दिसतें.

व्युत्पत्ति आणि भाव— 'स्फूर्तिकिरणांचे दिनकर' असलेल्या श्रोत्यांसमोर रामदास आपली रंकवृत्ति पुढीलप्रमाणे विनयशील भाषेत मांडतात—

> वित्पत्ती नाहीं कळा नाहीं। चातुर्य नाहीं प्रबंद नाहीं
> भक्ति ज्ञान वैराग्य नाहीं। गौल्यता नाहीं वचनाची॥
> ऐसा माझा वाग्विलास। म्हणौन बोलतों सावकाश
> भावाचा भोक्ता जगदीश। म्हणौनियां॥
> तुम्ही श्रोते जगदीशमूर्ति। तेथे माझी वित्पत्ती किती
> बुद्धिहीन अल्पमती। सलगी करितों॥[2]

सामान्यपणें काव्याला व्युत्पत्तीची, चातुर्याची, प्रबंधनकौशल्याची, भक्तिज्ञानवैराग्य व शब्दांतील माधुर्य यांची जरूरी असते. पण मराठी संतकाव्य हें परमेश्वरगुणगायनासाठी निर्माण झालें असल्यामुळे व श्रोते प्रत्यक्ष परमेश्वरस्वरूप, अतिज्ञानी असल्यामुळे माझ्या अल्प बुद्धीच्या व्युत्पत्तीचा तेथे काय पाड लागणार आहे? म्हणून ह्या ठिकाणीं केवळ 'भावा'चीच सामग्री असून तिच्या साहाय्याने ही सलगी केली आहे, असें रामदास म्हणतात. यावरून एकनाथतुकारामांप्रमाणे व्युत्पत्तीहून भाव किंवा ईश्वरप्रेम ह्या काव्यकारणाला ते अधिक महत्त्व देतात, असें दिसतें.

१ रुद्रटालंकार, १६.

२ दास. १.६. १५ ते १७.

काव्यनिर्मितीसाठी दीर्घ साक्षेप— अठराव्या दशकांत लोकांपासून काय काय शिकावें हें सांगतांना—

जाणत्याचीं कवित्वें शिकावीं । गद्यें पद्यें वोळखावीं
माधुर्यवचनें समजावीं । अंतर्यामीं ॥[1]

जाणत्याचे प्रबंध पाहावे, इतकेंच नव्हे तर त्याच्या 'स्फूर्तीचे तरंग अभ्यासावे' असा रामदासांनी आदेश दिला आहे.

अभ्यासाची व प्रयत्नाची थोरवी रामदासांसारखी कोणीच वर्णन केली नसेल. संस्कृतांत राजशेखराने ज्याप्रमाणे कवीने आपलें घर स्वच्छ झाडण्यापासून तों क्रीडास्थानें, पक्षिपालन व भिन्नभाषावेत्त्यांचें संमेलन करण्यापर्यंत कवीच्या राहणीचें वर्णन केलें आहे, त्याप्रमाणे रामदासांनीहि अक्षर कसें लिहावें, ग्रंथाचें साहित्य कसें जमवावें, लेखण्या, कागद, फळ्या, मेणकापडें इत्यादि सामग्रीसह ग्रंथ तयार करून तो पेटीकुलुपांत कसा जपून ठेवावा, याचें लांबलचक वर्णन केलें आहे, तें अतिविस्तरभयाने येथे देतां येत नाही.[2]

येकासी अभ्यासितां नये । येकासी स्वभावेंचि ये
ऐसा भगवंताचा महिमा काये । कैसा कळेना ॥[3]

म्हणून मन एकाग्र करून बरेंच साधन करावें, आळसाचें दर्शन होऊं देऊं नये; रागज्ञान, तालज्ञान, साहित्य, संगीत यांचें ज्ञान करून घेऊन

पाठ उदंडचि असावे । सर्वकाळ उजळीत जावे
सांगितले गोष्टीचें असावें । स्मरण अंतरीं ॥[4]

असा प्रशस्त सल्ला दिला आहे.

१ दास. १८. २. १५.
२ पाहा दास. १९. १.
३ दास. १९. ८. १०.
४ दास. १८. ३. १९.

निष्कर्ष

(१) काव्यासाठी ईश्वराचा किंवा गुरूचा अनुग्रह अथवा अनुकूलता असणें अवश्य आहे, असें सर्व संतकवींनी आपलें मत व्यक्त केलें आहे.

(२) काव्याची मूलशक्ति प्रज्ञा आहे या गोष्टीची जाणीव ज्ञानेश्वर व विश्वनाथ यांना झालेली दिसते. ज्ञानेश्वरांनी प्रज्ञेखेरीज मन, बुद्धि, मति, स्फूर्ति व उन्मेष या स्वाभाविक शक्तींचा निर्देश केला आहे.

(३) ज्ञानेश्वरांनंतर 'स्फूर्ति' ह्या काव्यकारणाचा उल्लेख विश्वनाथ, मुक्तेश्वर, तुकाराम व रामदास यांनी केला असून मतीचा प्रकाश म्हणजे 'उन्मेष' (स्फूर्तीचे अंकुर) याचा निर्देश भास्कर, नारायण व मुक्तेश्वर यांनी केला आहे.

(४) एकनाथांची 'व्युत्पत्ती'ची कल्पना संस्कृतांतील व्युत्पत्ति या काव्यकारणासारखीच आहे. पण संस्कृतांतील बरेच साहित्यशास्त्रज्ञ व्युत्पत्तीला 'प्रतिभे'ची साहाय्यक मानतात तर एकनाथ, तुकाराम व रामदास यांना भक्ति हेंच श्रेष्ठ काव्यकारण वाटत असल्यामुळे त्यांनी भक्तिविरहित व्युत्पत्तीचा निषेध केला आहे.

(५) मुक्तेश्वराने मानस आणि मति यांना अनुसरून काव्यशक्तीचे स्फूर्ति आणि अभ्यास असे दोन कप्पे पाडले आहेत. व दोघांनाहि ईश्वरी अनुग्रहाची जरूरी आहे असें दाखवून काव्यकारणाच्या विचाराला चालना दिली आहे. त्याच्या वर्गीकरणापासून भावना आणि कल्पना हीं दोन काव्यांगें आहेत असें मानणाऱ्या आधुनिक काव्यमीमांसेवर प्रकाश पडतो.

(६) काव्याच्या रचनेचें कर्तृत्व ज्ञानेश्वरांनी पौर्वदेहिक बुद्धिसंयोगाकडे जोडलें असून त्यालाच ते सिद्धप्रज्ञा मानतात. तथापि ज्ञानेश्वर ते रामदास या कालखंडांतील सर्व कवींनी आपणांस ईश्वराकडून किंवा गुरूकडून प्रेरणा झाल्याचें निरनिराळ्या तऱ्हेने वर्णन केलें आहे.

(७) ईश्वरी प्रेरणेबरोबर काव्यनिर्मितीसाठी पूर्वग्रंथाचा अभ्यास व दीर्घ परिश्रम यांचीहि आवश्यकता आहे हें सर्व कवींना अभिमत दिसतें.

(८) तुकारामांनी काव्यस्फूर्ति होण्याचीं अनेक मूळकारणें दिलीं असून रासदासांनी ग्रंथनिर्मितीसाठी काय काय साक्षेप केला पाहिजे ह्याचें प्रदीर्घ विवरण केलें आहे. या दोघांच्याहि उद्गारांवरून राजशेखराने केलेल्या तत्सदृश वर्णनाची आठवण होते.

उल्लेख सातवा

अलंकार

> तैसा जानाचिया सभा । शोधिजे शब्दरत्नाचा गाभा
> तै मीरवे अळंकारशोभा । कवितावधुसि ॥
>
> —भास्कर*

अलंकारांची तात्त्विक चर्चा— मागील 'चवथ्या उल्लेखां'त विवरण केल्याप्रमाणे बहुतेक मराठी संतकवींनी काव्याच्या अलंकारादि शोभासामग्रीला 'साहित्य' ह्या संकीर्ण संज्ञेने संबोधिलें आहे. काव्याच्या शोभासामग्रींत अलंकारांप्रमाणे गुणांचा आणि तद्विशिष्ट रीतींचा समावेश होऊं शकेल. पण प्राचीन मराठी कवींनी गुणांचा किंवा त्यावर अधिष्ठिलेल्या रीतींचा निश्चितपणें विचार केलेला आढळत नाही. त्यांची काव्याच्या रचनाशैलीसंबंधी जी विचारप्रणाली आहे तिचा परामर्श पुढील 'उल्लेखा'साठी राखून ठेवून येथे 'अलंकारां'संबंधी त्यांची काय दृष्टि आहे हें त्यांच्याच शब्दांनी समजून घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. अलंकाराच्या स्वरूपाची तात्त्विक चर्चा करणें हें उद्दिष्ट असल्यामुळे अलंकारांचीं उदाहरणें वगैरे तपशील विचारांत घेतला नाही.

'अलंकार' शब्दाचा अर्थ— ज्ञानेश्वरांनी 'साहित्य' ही अलंकारादि प्रसाधनवाचक संकलित संज्ञा सात वेळां वापरली असली

* उ. गी. २१.

तरी सबंध 'ज्ञानेश्वरीं'त अलंकार ही संज्ञा मात्र एकदाच आली आहे व ती ज्ञानेश्वरीच्या उपसंहारांत होय.

शब्दु कैसा घडिजे । प्रमेय कैसेयां चढिजे
अलंकार म्हणिजे । काइ तें नेणें ॥[1]

—शब्द कसा घडवावा, प्रतिपाद्य विषयाचें कोणकोणत्या प्रकारांनी निरूपण करावें आणि अलंकार कशाला म्हणावें तें मला कळत नाही. ह्या ओवींत ग्रंथरचना करण्यासाठी कोणकोणत्या गुणांची जरूरी आहे हें अप्रत्यक्षपणें सांगितलें असल्यामुळे येथे अलंकार म्हणजे काव्याला उपांगभूत असलेलें अलंकारशास्त्र किंवा साहित्यशास्त्र हाच अर्थ ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे.

जैसें आंगिचेनि सौन्दर्यपणें । लेणेयांसि आंगचि होये लेणें
तेथ अलंकरलें कवण कवणें । हें निर्वचेना ![2]

—सुंदर शरीरावर जर दागिने घातले तर ज्याप्रमाणे शरीराच्या सुंदरतेमुळे दागिन्यांनाच शरीर हा दागिना होतो. (किंबहुना) तेथें कोणी कोणाला अलंकृत केलें किंवा शोभा आणली हें कळत नाही. त्याप्रमाणे ('वोविया कीं होंति लेणें साहित्यासि' असा पूर्वसंदर्भ आहे) देशी आणि संस्कृत वाणी ह्या एका 'भावार्थां'च्या सुखासनावर शोभून दिसतात. येथे 'अलंकरलें' ह्या शब्दांतील 'अलंक्रियते अनेन' अशा प्रकारचा शोभा वाढविणारा धर्म हाच अर्थ ज्ञानेश्वरांना 'अलंकार' ह्या संज्ञेने उद्दिष्ट दिसतो. अर्थात् पहिल्या ओवींत अलंकार हा शब्द ग्रंथरचनेच्या अपेक्षेने वापरला असल्यामुळे त्यावरून अलंकार म्हणजे काव्याचे केवळ शोभा वाढविणारे धर्मच नसून त्यांना प्राधान्य असलेलें 'अलंकारशास्त्र' हें लक्षित आहे हें उघड दिसतें. केवळ 'अलंकार' शब्दाने तन्निष्ठ

१ ज्ञा. १८. १७४६.

२ ज्ञा. १०.१४३. कल्पनासाम्यासाठी मागील पृ. ७२ पाहा.

शास्त्राचा बोध होतो ह्याचीं उदाहरणें 'पहिल्या उल्लेखां'त दिलींच आहेत.

आता वरील दुसऱ्या ओवीवरून पांगारकरांनी असा ध्वन्यर्थ काढला आहे: "कोणी म्हणेल कीं साहित्यशास्त्र संस्कृतांत पुष्कळ वाढलें आहे तर त्याला उत्तरार्धांत (म्हणजे प्रस्तुत ओवींत) उत्तर देतात कीं 'मराठींत साहित्यावर कोणी ग्रंथ लिहील तर त्याला पुरून उरतील इतकीं अलंकारादिकांचीं उदाहरणें माझ्या या ग्रंथांत त्यास सांपडतील—माझा ग्रंथ हा साहित्यावरचा अलंकार आहे!' "* वरील ओवींतून एवढें निश्चित विधान करण्याला पुरेसा आधार दिसत नाही; तथापि एकंदरीने पांगारकरांच्या स्पष्टीकरणांतला भाव ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असणें शक्य आहे. सारांश, ज्ञानेश्वरांचा अलंकार हा शब्द प्रामुख्याने शास्त्रवाचक असून अलंकार म्हणजे अलंकृत करणारी वस्तु हा त्याचा ज्ञानेश्वरांच्या मतें वाच्यार्थ असून उपमादिकांना तो लक्षणेने लावला असला पाहिजे.

उपमा म्हणजे सुंदर सादृश्य— पांगारकर म्हणतात त्याप्रमाणे मराठींतील साहित्यावरचा प्रस्तुत ग्रंथ असूनहि प्रत्यक्ष अलंकारादिकांचीं उदाहरणें घेणें या ग्रंथाच्या कक्षेबाहेर असल्यामुळे तो मोह आवरून ज्ञानेश्वरांनी ज्या 'अलंकारां'चा नामनिर्देश केला आहे त्यांचें विवेचन करणें उचित आहे. ज्ञानेश्वरींत 'उपमा' अलंकाराचा पुष्कळदा उल्लेख आला आहे. उदाहरणार्थ,

जैसी अमृताची चवि निवडिजे । तरि अमृताचि सारिखी ।
तैसें ज्ञान हें **उपमिजे** । ज्ञानेंसींचि ॥[१]

तेया एकवटलेया प्रेमा । जरि पाडें पाइजे **उपमा**
तरि मी देह तो आत्मा । हेचि होये ॥[२]

* ल. रा. पांगारकर : **मराठी वाङ्मयाचा इतिहास**, खंड १, पृ. ३७१.
१ ज्ञा. ४. १८१. २ ज्ञा. ६. ४८२.

तैसे ते दिवि सूर्य सहस्र वेऱ्हीं । जरि उदैजते कां येकिं अवसरिं
तरि तेया तेजाची थोरी । **उपमूं** येंती ॥[१]
म्हणौनि गा आम्हां । वेगिं आली **उपमा**
यऱ्हविं काइ प्रेमा । **उपमा** असे ?[२]
शंभु उपमन्युचेनि मोहें । क्षीरसागरु केला आहे
एथ तोही **उपमो** नोहे । जें विषगर्भ किं ॥[३]

या ओव्यांत अनुक्रमें ज्ञान, प्रेम, विश्वरूपतेज, भक्त व ज्ञानेश्वरी ग्रंथ यांचें काव्यमय वर्णन करितांना निरनिराळीं उपमानें घेऊन त्यांच्याशीं साम्य दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. अर्थात् हीं उपमानें घेतांना त्यांचें उपमेयाशीं असलेलें साधर्म्य ज्ञानेश्वरांच्या चोखंदळ प्रतिभेला कसें अपर्याप्त वाटतें व उपमानांचा त्याग करून त्यांच्या चमत्कृतिपूर्ण निषेधांतूनच त्यांनी अनन्वय, यद्यर्थातिशयोक्ति, व्यतिरेक इत्यादि अलंकारांच्या छटा कशा निर्माण केल्या आहेत हेंहि जातां जातां पाहण्यासारखें आहे. एकंदरीनें ज्ञानेश्वरांच्या मतें उपमा म्हणजे उपमान व उपमेय यांच्यामधील मनोहारि सादृश्य होय, असें निष्पन्न होतें.

रूपक म्हणजे उपमानाची उपमेयावर उपाधि— 'उपमे'सारखाच लीलेनें धारण केलेला ज्ञानेश्वरींतील दुसरा अलंकार म्हणजे 'रूपक' होय. 'रूपक' ही अलंकारसंज्ञा ज्ञानेश्वरांनी एकूण तीन वेळां उल्लेखिली आहे—

इया एकी परी । **रूपका**चिया कुसरी
सारितसे वारी । संसाराची ॥[४]
असो **रूपक** हें तो ईश्वरु । सकल भूतांचा अहंकारु
पांगुरौनि निरंतरु । उल्हासतसे ॥[५]

१ ज्ञा. ११. २३४. २ ज्ञा. १२. १५९. ३ ज्ञा. १८. १७६७.
४ ज्ञा. १५. ४२. ५ ज्ञा. १८. १२९२.

ह्या दोन्ही ओव्यांच्या संदर्भाकडे लक्ष्य देतां असें दिसतें की, येथे अनुक्रमें संसारवृक्षाचें रूपकालंकाराच्या कौशल्यानें वर्णन केलें असून इंद्रियषट्पद व जीवभंवर इत्यादि रूपकालंकारमय वर्णनानंतर पुढे लगेच आलंकारिक भाषा टाकून सरलार्थ प्रकट केला आहे. दोन्ही ठिकाणीं रूपक म्हणजे 'उपमानोपमेयांतील अभेदवर्णन' हा संस्कृतांतील सामान्य अर्थच अभिप्रेत आहे.

जें वृक्षरूपक परिभाषा । केलें उपाधिरूप अशेषा
सद्वैद्यें जैसें दोषा । अंगलीना ॥[१]

—ज्याप्रमाणे अंगांत मुरलेल्या रोगाची चांगल्या वैद्याने परिभाषा (चिकित्सा) करावी त्याप्रमाणे वृक्षाच्या रूपकाची परिभाषा किंवा योजना करून तिच्या साहाय्याने जें स्वयंपूर्ण त्याला उपाधिरूपाने प्रकट केलें आहे.* या ओवींतून ज्ञानेश्वरांच्या मतें रूपक म्हणजे 'उपमेयावर उपमानाची उपाधि जोडणें' असा अर्थ निष्पन्न होतो. उपाधि म्हणजे भेदवाचक धर्म. हे चार प्रकारचे सांगितले आहेत : जाति, गुण, क्रिया आणि संज्ञा. यांपैकी उपमानोपमेयांत गुणांमुळे साम्य उत्पन्न करणें हें रूपकालंकाराचें उद्दिष्ट असतें. उदाहरणार्थ, भामहाची 'रूपका'ची व्याख्या पाहा—

उपमानेन यत्तत्त्वमुपमेयस्य रूप्यते
गुणानां समतां दृष्ट्वा रूपकं नाम तद्विदुः ॥[२]

भामहानेच देशकालक्रिया यांनी भिन्न असणारें जें उपमान त्याचें उपमेयाशीं 'गुणलेशाने' साम्य दाखविलें म्हणजे उपमा होते,[३] असें म्हटलें आहे. एकंदरीने ज्ञानेश्वरांच्याहि कल्पनेप्रमाणे रूपक अलंकारांत उपमेय हें उपमानामुळे गुणोपाधींनी युक्त होतें.

१ ज्ञा. १६. ४२. ही ओवी साकरेप्रतींतून घेतली आहे. राजवाड्यांच्या प्रतींत 'वृक्षरूप' असा पाठ आहे.

* येथे 'परिभाषा' या शब्दावर रोगचिकित्सा (prognosis) आणि सामान्यनियमयोजना (any general rule which is applicable throughout) ह्या दोन अर्थांची कल्पना केलेली दिसते.

२ भामहालंकार, २.२१.

३ सदर २. ३०.

श्लेष म्हणजे शब्दांची अनेकार्थता नव्हे— गुरुकृपेमुळे मी काय काय वर्णन करीन हें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात—

म्हणौनि आखरीं सुभेदिं । उपमाश्लेषकोंदाकोंदी
झाडा देईन प्रतिपदीं । ग्रंथार्थासि ॥[1]

श्लेष म्हणजे शब्दांची अनेकार्थता हा प्रचलित अर्थ ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असणें शक्य नाही. कारण येथे प्रत्येक अक्षरांत उपमेची व श्लेषाची गर्दी करण्याची घोषणा केली आहे आणि ज्ञानेश्वरींत तर या अलंकाराचा उल्लेख करण्याइतकीं उदाहरणें मुळीच सापडत नाहीत. अर्थात् येथील 'श्लेष' हा निराळाच अलंकार असला पाहिजे. आता दुसरी एक ओवी पाहूं या—

तेवि भेदबुद्धिचिये तुलें । घालूनि सूर्यश्लेषाचें* कांटालें
तूकिलासि तें अल्हें । पुरें करीं जी ॥[2]

—त्याचप्रमाणे भेदबुद्धीच्या तराजूंत घालून मी तुझी सूर्यश्लेषाच्या वजनाने तुलना केली ती आता एकदम पुरी करतों. ह्या दोन्ही ओव्यांत ज्ञानेश्वरांनी 'श्लेष' हा शब्द रूपक ह्या अर्थाने वापरला असावा असें ग. श्री. हुपरीकर[3] यांनी प्रतिपादिलें असून श्लेष व रूपक हे शब्द ज्ञानेश्वर एकाच अर्थी योजून अलंकारांच्या परिभाषेंत याप्रमाणे घोटाळा करीत आहेत असें प्रो. रा. श्री. जोग[4] यांनी 'ज्ञानेश्वरींतील अलंकार' या लेखांत सांगितलें आहे. अर्थात् श्लेष ह्या शब्दाचा 'शास्त्रीय अर्थ' ज्ञानेश्वरांना संमत नाही असें प्रो. जोगांना वाटतें.

'श्लेषा'चा शास्त्रीय अर्थ पाहण्यासाठी प्राचीन संस्कृत साहित्यशास्त्राकडे वळलें पाहिजे.[5] भामह व उद्भट यांच्या वेळीं श्लेष शब्दच मुळी प्रचारांत नव्हता. त्यांनी श्लिष्ट शब्द वापरला आहे, पण तो

१ ज्ञा. १३.११५८. २ ज्ञा. १६.२८.
* कुंटे-माडगांवकरप्रतींत 'सूर्यश्लोकाचें' असा पाठ आहे. त्याहून 'सूर्यश्लेषाचें' हा राजवाडे-साकरेप्रतींतील पाठ अधिक अर्थानुकूल आहे.
३ ज्ञानेश्वरदर्शन, भाग १ (नगर १९३४) पृ. २५२. ४ सदर पृ. १२९.
५ पाहा बाळूबाई खरे : अलंकारमंजूषा (१९२१) पृ. ५४ व पुढे.

निराळ्या अर्थाने. 'श्लेष' असा शब्द वामनाने प्रथम प्रचारांत आणला. त्याने अर्थगुणांत त्याचा अर्थ 'घटना' असा केला, काव्यगुणांत 'मसृणत्व' असा केला आणि अर्थालंकार प्रकरणांत श्लेष ह्या अलंकाराची व्याख्या 'सधर्मेषु तन्त्रप्रयोगे श्लेषः'[१] अशी केली. म्हणजे उपमेयाच्या ठिकाणीं असणारे गुण, क्रिया, शब्दरूप जे धर्म त्यांच्याशीं एकरूप असा उपमानाचा संबंध असणें याला श्लेष म्हणावें. ही श्लेषाची व्याख्या त्याने भामहाच्या 'श्लिष्ट' अलंकारावरून घेतलेली असावी व ती रूपकाच्या व्याख्येसारखी दिसते. तथापि, 'रूपकांत श्लिष्टासारखीच स्थिति दिसत असली तरी श्लिष्टांत उपमान व उपमेय यांच्यांत एकाच वेळीं स्थानभेद होऊं शकतो म्हणजे मनाप्रमाणे कोणतेंहि उपमान व कोणतेंहि उपमेय गणितां येतें. रूपकांत उपमेय व उपमान यांच्या स्थानांची अशी आलटापालट करितां येत नाही'[२] या भामहाच्या स्पष्टीकरणावरून ज्ञानेश्वरांच्या वरील दोन ओव्यांतील श्लेष शब्दाचा उलगडा होतो. उपमानोपमेयांची गुणक्रियाशब्दरूप युगपद् इष्टप्रयोग करितां येण्यासारखी एकरूपता म्हणजे श्लेष ह्याच अर्थाने त्यांनी 'उपमाश्लेषकोंदाकोंदी' आणि 'सूर्यश्लेषाचें कांटाले' हे शब्दप्रयोग केलेले आहेत. वरील विवेचनावरून ज्ञानेश्वरांनी वापरलेल्या श्लेष शब्दाच्या अर्थाचा खुलासा होतो व त्यांना त्या शब्दाचा शास्त्रीय अर्थच मान्य होता असें समजतें. श्लेष म्हणजे रूपक हा अर्थ अनुमान या दृष्टीने ठीक असला तरी निश्चित संज्ञार्थव्यक्तीच्या दृष्टीने चूक ठरतो व श्लेष शब्दाच्या विशिष्ट अर्थांच्या उपयोगावरून ज्ञानेश्वरांसमोर संस्कृतांतील कोणते साहित्यशास्त्रज्ञ प्रामुख्याने असले पाहिजेत, या प्रश्नावरहि प्रकाश पडतो.

अलंकारांचें कवितेंतील स्थान— उद्धवगीतेंत 'निमित्याचा उपयोग' सांगतांना भास्कर म्हणतो—

१ काव्यालंकारसूत्र, ४. ३. ७. २ भामहालंकार, ३.१५.

पुराणिचे दळवाडें। रसाळंकारें सावडें
म्हणौनि भावो न निवडे। कळाविदांसि ॥[1]

—पुराणांचे समूह हे रस आणि अलंकार ह्यांच्या बाबतींत गरीब किंवा भोळसर असल्यामुळे कलेंतील दर्दी लोकांना त्यामधील मतलब ग्राह्य वाटत नाही.* म्हणून त्याला प्रमेयाच्या स्वरूपांत बसवून त्यावर साहित्याची झिलई द्यावी म्हणजे कविता सर्वांना वश होईल, असें तो पुढील ओवींत म्हणतो. पुराणें अलंकारहीन असल्यामुळे तीं कलाविदांना संमत

१ उ. गी. ११.

* 'उद्धवगीते'चे संपादक प्रो. कोलते यांनी या ओवींचा अगदी उलट अर्थ केला आहे : ते म्हणतात—

" पुराणांचे समूह **रस, अलंकार इत्यादींनी युक्त** व साधेभोळे असल्यामुळे त्यांतून तत्त्वज्ञानाचे सिद्धान्त कलाविदांना निवडून काढतां येत नाहींत. **प्रमेयांपेक्षां साहित्याचीच वूज त्यांत अधिक आहे.**" (उ. गी. पृ. १३२) या मजकुरांतील ठळक अक्षरांतील विधान करावयास मुळांत कांहींहि आधार नाही. रसालंकारें या तृतीयान्त शब्दाचा संबंध उघड उघड 'साबडें' याकडे आहे; रसालंकारांनी 'युक्त' असा अर्थ त्यांतून निष्पन्न होत नाही. किंबहुना त्यांनीच ह्या शब्दावरील तळटीपेंत जो 'क' प्रतींतील 'रसाळंकार' असा पाठभेद दिला आहे, त्यावरून तर अर्थाविषयी शंकाच उरत नाही. दुसरें 'रसाळंकारें' याचा 'रसालंकारयुक्त' हा अर्थ संदर्भाला मुळीच जुळत नाही. भास्कराच्या मतें पुराणें हीं जर रसालंकारयुक्त असतील तर तीं साबडीं (साधीभोळीं व गरीब)हि कशीं होतील ? किंबहुना कलाविदांनाच रसालंकृत पुराणांतून भाव निवडतां येत नाही असें म्हणणें वदतोव्याघात ठरेल ! पुढच्याच ओवींत पुराणांतील प्रमेयावर साहित्याचा म्हणजे अलंकारादिकांचा मुलामा द्यावा असें म्हटलें आहे. त्यावरून आधी त्यांत अलंकार नसले पाहिजेत, असेंच त्याचें मत दिसतें. तिसरी गोष्ट, पुराणांना साबडीं म्हणणारा महानुभावकविमंडळांत भास्कर हा एकटाच कवि नाही. दामोदराने 'पुराणिचे आरिख बोल' (**वच्छ. १७**) असें म्हटलें असून विश्वनाथाने तर ' पुराणें बुद्धी सावडीं। बोलता वळे बोबडी ' (**ज्ञा. प्र. ३२**) असें स्वच्छच म्हटलें आहे. या दोन साम्यस्थलांवरून स्वीकृत अर्थाचा पाठपुरावा होत असून भास्कराला अभिप्रेत असलेला आशय स्पष्ट झाला आहे.

होत नाहीत; म्हणून त्यांतील प्रतिपाद्य विषयावर अलंकारादिकांची सजावट करावी म्हणजे कविता साध्य होते, असा त्याच्या म्हणण्याचा आशय आहे.

कवितेंत अलंकारांना एक 'विशिष्ट' स्थान आहे, हें त्यांचा अन्योन्य संबंध वर्णिलेल्या पुढील ओव्यांवरून स्पष्ट होईल—

सामथयाची अणी । रोउनि वोविजे मुक्तामणि
तरि चक्रवर्तिचां कंठभुषणीं । योग्य होये ॥
तैसा जानाचिया सभा । शोधिजे शब्दरत्नाचा गाभा
तै मीरवे **अळंकार**शोभा । कवितावधुसि ॥ [१]

—सामर्थ्याने म्हणजे बारीक टोकाच्या हत्याराने मोत्यांना छिद्रें करून त्यांचा हार केला तर सम्राटाच्या कंठांत शोभेसा होतो; तद्वत् (रसिक) जनांच्या सभेकडून (त्यांच्या तीक्ष्ण बुद्धीने) शब्दरूपी मण्यांचें अंतरंग नीट पारखून घ्यावें म्हणजे त्यांचे अलंकार (शब्दपक्षीं काव्यालंकार किंवा वधूपक्षीं दागिने) कवितारूपी वधूला सुशोभित करितील.

'कविता-वधुसि अळंकारशोभा' या सूचक उद्गारावरून स्त्रीला जसे दागिने त्याप्रमाणे कवितेला शोभा आणण्याचें साधन म्हणजे अलंकार होत, असें फलित होतें. अलंकार हा काव्याचा प्रमुख 'घटक' नसून त्याची बाह्य शोभा वाढविणारी साधनसामग्री होय असें मत येथे व्यक्त झालें आहे. 'काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते'[२] ह्या दण्डीच्या व्याख्येप्रमाणेच भास्कराची अलंकारविषयक कल्पना आहे, यांत कांही शंका नाही.

ह्या ओवींतील अर्थाचें भामहाच्या पुढील श्लोकाशीं किती निकट साम्य आहे हें पाहणें फार मनोरंजक होईल—

१ उ. गी. २० व २१.

२ काव्यादर्श, २.१.

गिरामलंकारविधिः सविस्तरं
स्वयं विनिश्चित्य धिया मयोदितः।
अनेन वागर्थविदामलंकृता
विभाति नारीव विदग्धमंडला(ना)॥[१]

भामहाच्या आणि भास्कराच्या वरील एका कल्पनेंत अपूर्व साम्य असलें तरी दोघांचा अलंकारविषयक दृष्टिकोग सारखा नाही हें लक्षांत टेविलें पाहिजे. भामहाने अलंकारांना काव्याचे प्रमुख घटक ठरविलें आहे हें संस्कृतज्ञांना सांगणें नको. परंतु भास्कराने मात्र अलंकार हीं काव्य-शोभेचीं बाह्य साधनें ठरविलीं आहेत. कारण केवळ अलंकारादिकां-च्या साहाय्याने काव्य संभवतें[२] असें जरी त्याने म्हटलें असलें तरी साहित्याच्या म्हणजे अलंकारादिकांच्या शिवाय काव्याच्या मुळाशीं रस-भावांचा जिवंत ओलावा पाहिजे ही कल्पना त्यानें अनेकदा विशद केली आहे.[३] त्यावरून असें दिसतें की, भास्कर हा अलंकारांना काव्याची सजावट करणारें उपकरण एवढेंच महत्त्व देतो; भामहाप्रमाणे काव्याचें तें एकमेव लक्षण मानीत नाही.

ज्ञानेश्वरांप्रमाणे भास्करानेहि पुष्कळदा उपमा किंवा उपमीजणें ह्या शब्दाचा उपयोग करून त्या वर्णनांतून 'यद्यर्थोक्तौ च कल्पनं' ह्या प्रकारांत बसणाऱ्या अतिशयोक्तीच्या छटा साधण्याची लकब उचलली आहे. उदाहरणार्थ—

जरि चैतन्यां पालवीं नीगती। वरि तारांगणें फूलेंती
तरि तें नखें उपमीजेती। श्रीकृष्णाचीं॥[४]

हें श्रीकृष्णाच्या नखांचें किंवा अर्जुनसैन्यांतील हत्तींचें पुढील वर्णन पाहा—

१ भामहालंकार, ३. ५७. २ पाहा शिशु. २४ व उ. गी. १२.
३ पाहा शिशु. १५, २२, ३५१ आणि उ. गी. १६, १९, ३५.
४ शिशु. ३८७.

ना तरि काळलोहाचेआं रसां । भरीजेति आंधाराचिआं मुसा
उपमीजतां आकारू तैसा । तेयां कुंजरांचां ॥[१]

'परिकर' म्हणजे काय ?— 'शिशुपालवधा'च्या पुढील ओवींत परिकर हा शब्द आला आहे—

आलेयां मुरारी । कैसा उच्छाउ॰ जाला नगरीं
तें सांगिजैलु बोलीं **परिकरीं** । श्रोतेयांसीं ॥[२]

ह्या ओवींत 'परिकरी बोलीं' म्हणजे 'परिकरालंकारयुक्त शब्दांनी' असा अर्थ देऊन नारायण कृष्ण गद्रे यांनी परिकर शब्द येथे अलंकारवाचक आहे असें दर्शविलें आहे.[३] तसेंच प्रो. कोलते यांनीहि 'साहित्यशास्त्राच्या आखाड्यांत कसरत करून त्यानें (भास्करभट्टानें) आपल्या बुद्धीची अंगलट बरीच पीळदार बनविली होती' हें सिद्ध करण्यासाठी वरील ओवी 'परिकर अलंकाराचा विशेष उल्लेख (करणारा) साक्षीदार' म्हणून पेश केली आहे.[४] परंतु नंतरच्या ओव्यांत परिकराच्या 'विशेषणैर्यत्साकूतैरुक्तिः परिकरस्तु सः'[५] ह्या व्याख्येशीं जुळणाऱ्या अलंकाराचें तर एकहि उदाहरण दिसत नाही. त्यामुळे येथे परिकर हें अलंकारनाम भास्कराला अभिप्रेत आहे असें म्हणणें यथार्थ वाटत नाही. उलट, श्रीकृष्ण नगरींत आले त्या वेळच्या उत्सवाचें मोठ्या समारंभाने तपशीलवार वर्णन मात्र पुढे आलें आहे. त्यामुळे 'बोलीं परिकरीं' म्हणजे परिवार* किंवा तपशील यांनी युक्त असलेल्या भाषेने हाच सरळ अर्थ येथे ग्राह्य आहे. अर्थात् गद्रे यांनी दिलेला 'भाषेच्या समारंभाने' हा पर्याय अर्थच खऱ्या अर्थाच्या अधिक जवळ वाटतो व प्रो. कोलत्यांचा साक्षीदार फुसका ठरतो !

१ शिशु. ९४३. २ शिशु. ५८९.
३ ना. कृ. गद्रे : **शिशुपालवधकथा–टिप्पणी** (ठाणें, १९२७) पृ. ५५.
४ वि. भि. कोलते : **भास्करभट्ट बोरीकर** (उमरावती, १९३५) पृ. १२१.
५ **काव्यप्रकाश**, १०. ३२.
* '**अमरकोश**'कार '**परिकरः पर्यङ्कपरिवारयोः**' असें सांगतो.

हाच शब्द 'शिशुपालवधा'च्या—

केतुकीदळांचीं सेजारें । पाचीचीं साब्रें **परिकरें**
गुंफीव कीजेंति ऊ॰वें । अशोकातळवटीं ॥[१]

या ओवींत आला असून त्याचा प्रयोग विश्वनाथानेहि केला आहे—

रेखिलीं **परिकरें** । सपुरें सर्वतोभद्रें
जेथिचीं कुसरि नेत्रें । पारखवेना ॥[२]

'ऋद्धिपुरवर्णना'चा टीपकार 'परिकरें=सुंदरें' असें देतो! पण परिकर म्हणजे 'तपशील' असो किंवा 'सुंदर' असो, या तीन्ही ओव्यांत त्यांतून अलंकाराचा निर्देश काढणें रास्त होणार नाही.

'परिकर' शब्दाप्रमाणे भास्कर व दामोदर यांनी योजिलेला 'रूपक'* हाहि शब्द अलंकारवाचक वाटण्याचा संभव आहे. पण त्यांनी रूपक हें अलंकारनाम कोठेहि वापरलेलें दिसत नाही; तो शब्द विशिष्ट प्रकारचें गायन या अर्थानें आलेला आहे.

'उपमाश्लेषवर्णुक' याचा महानुभावीय अर्थ—
दामोदर कवि वच्छहरणाच्या प्रास्ताविक ओव्यांत म्हणतो—

उपमाश्लेषवर्णुक । एहीं रंजऊं सकळैंकु लोक
कीं पवाडे संसारुमोचक । वाणौ मुकुंदाचे ?[३]

या ओवींतील 'उपमाश्लेषवर्णुक' याचा अर्थ काय आहे तो पाहिला पाहिजे. 'वच्छहरणा'चे संपादक प्रो. पंगु यांनी वर्णुक म्हणजे 'वर्णन' असा अर्थ देऊन वागणें या क्रियापदापासून वागणूक, 'आराम'

१ शिशु. ७७३. २ ऋद्धि. ४५७.

* 'रूपक' हा शब्द शिशु. ६९८, उ. गी. ४६० व वच्छ. ३१३ या ओव्यांत आला आहे. उ. गी.चा टीपकार त्याचा अर्थ 'धिक् धिक् धाकड धौ' असा ताल सांगतो (पृ. १५६). पण प्रो. कोलते गायन हाच अर्थ अधिक योग्य ठरवितात (उ. गी. 'प्रस्तावना', पृ. ५). ३ वच्छ. १४.

पासून आराणुक, 'नांदणें'–नांदणूक'[1] अशीं उदाहरणें दिलीं आहेत. वर्णन किंवा वर्णणें पासून 'वर्णुक' हा शब्द सिद्ध करण्यास दिलेलीं वारणूक आणि नांदणूक हीं उदाहरणें अगदी गैरलागू आहेत. कारण त्या शब्दांप्रमाणें येथे 'वर्णणूक' असें रूप झालें असतें ! शिवाय वर्णन याचें वर्णुक असें रूप इतर कोठेंच आढळत नाही.

दुसरें, ज्ञानेश्वरीप्रमाणे महानुभावांच्या काव्यांतहि संस्कृतांतील 'शब्दांचें अनेकार्थत्व'वाचक श्लेष शब्दाचीं उदाहरणें हाताच्या बोटांवर मोजण्याइतकीं देखील सापडणार नाहीत म्हणून येथील श्लेष शब्दाचा अर्थहि निराळाच असला पाहिजे.

म्हणून ह्या तीनहि शब्दांचे कांही पारिभाषिक अर्थ आहेत की काय हें पाहण्यासाठी इतर महानुभावीय ग्रंथांकडे वळलें पाहिजे. दामोदर पंडिताच्या जवळपास झालेल्या आनेराजव्यास या पंडिताने अर्थनिर्णयशास्त्रावर 'लक्षणरत्नाकर' नामक ग्रंथ लिहिला आहे. त्यावरील शाङ्र्गधर पुसदेकर महानुभाव याच्या 'द्वात्रिंशल्लक्षणटीकें'त उपपत्तिलक्षणाच्या संबंधांत पुढील स्पष्टीकरण आलें आहे—

"तेंचि सदृशत्व त्रिधा । गुणोत्कृष्टं प्रसिद्धं यदुपमानं तदुच्यते : तन्न्यूनमुपमेयं स्यादेतयोस्तुल्यतोपमा ॥ सानयासि थोराची उपमा तें उपमान बोलीजे : यथा मनुष्यमुखासि चंद्रोपमा : । : आणि सानयाची थोरासि दीजे तें उपमेय : यथा चक्रवर्तीचिया स्कंधासि वृषभस्कंधाची उपमा दीजे सदृश्यत्वें कां समानत्वें : तेचि उपमा बोलीजे : यथा सुवर्ण : पितळ : दुग्ध : तक्रवर्ण साजात्यान्वयें : गोडिया अप्रत्यन्वये : यथा नेत्रासि भ्रमरोपमा मीनोपमा चपलार्थी : आकृत्यार्थी कमलांची **उपमा : तें साहित्य : उपमान तें वर्णक : उपमेय तो श्लेष :**"[2]

१ प्रा. द. सी. पंगु : **वच्छहरण,** टीपा व स्पष्टीकरण, पृ. ४.

२ **लक्षणरत्नाकर** (ह. ना. नेने संपादित) 'टीका' पृ. १७१. दृष्टांत आणि उपमा ह्यांतील भेदासाठी पाहा ' बत्तीस लक्षणांची टीप ' पृ. १५.

या सविस्तर उताऱ्यावरून दामोदर पंडिताला अभिप्रेत असलेल्या उपमा, श्लेष, व वर्णक या तीन्ही पारिभाषिक संज्ञांचें नेमकें स्पष्टीकरण झालें आहे. वर्णुक ह्या शब्दाचा अर्थ 'वर्णन' असा नसून तो शब्द 'वर्णक' ह्या पारिभाषिक संज्ञेवरून आला आहे. 'वर्णुक' मधील उकार हा उच्चारसौकर्यासाठी किंवा श्रुतिसुखार्थ आलेला दिसतो; याचें जवळचेंच उदाहरण म्हणजे–संसारमोचक ऐवजी संसारुमोचक, हें होय.

'श्लेष' ह्या संज्ञेचा अर्थ 'उपमेय' असा दिला असल्यामुळे संस्कृतांतील अनेकार्थत्वबोधक श्लेषालंकाराशीं त्याचा कांही संबंध दिसत नाही.

उपमा, उपमेय आणि उपमान ह्यांच्या साहाय्याने मी सामान्य जनांचें मनोरंजन करूं की मुकुंदाचें संसारमोचक असें यशोवर्णन करूं, असें तो विचारतो. यावरून उपमेय व उपमान यांच्यांतील चमत्कृतिजन्य साधर्म्यामुळे लोकांचें अनुरंजन होतें असें दिसतें. अर्थात् अलंकारांना व विशेषतः साधर्म्यमूलक अलंकारांना तो काव्याच्या रंजकतेचे प्रमुख धर्म समजतो.

विश्वनाथ व अलंकार— विश्वनाथकवीने—

अथवा साहित्या**लंकार**युक्त । रसाळ काव्य वोडवे निवृत्त
पर अनन्यभक्तीअमृत । तैसें नव्हे ॥[1]

या ओवींत अलंकार शब्दाची योजना करून साहित्यरूपी अलंकारांनी मंडित असें रसपूर्ण काव्य निवृत्ताला देखील प्रिय होईल असें म्हटलें आहे. यावरून काव्याच्या साहित्याचा किंवा प्रसाधनसामग्रीचा 'अलंकार' हा एक घटक ठरतो हें पूर्वी पाहिलेंच आहे.*

'ज्ञानप्रबोधां'त संतमहिमा वर्णन करितांना तो म्हणतो—

करावया सारासार निवाडु । म्हणों ब्रह्म हंसाचा पाडु
तर परम हंसा कांइ उघडु । **श्लेष** तिर्यंचाचा देवो ?[2]

१ ज्ञा. प्र. ११७६. *मागील पृ. ७७ पाहा. २ ज्ञा. प्र. ८९५.

—सार आणि असार यांचा निर्णय किंवा वेगळेपणा करण्याच्या बाबतींत त्यांना दुग्धक्षीरनिर्णय करण्याऱ्या हंसाची योग्यता आहे असें म्हणून जे स्वत: परमहंस (श्रेष्ठ प्रतीचे यति) आहेत त्यांचें काय उघड उघड तिर्यग्योनींतील हंसाच्या श्लेषाने वर्णन करूं ?

या ओवींत 'लक्षणरत्नाकरा'च्या टीपेंतील 'गुणीं साधारण अप्रसिद्ध जे वस्तु ते उपमेय बोलिजे'[1] किंवा 'सानयाचि थोरासि (उपमा) दीजे तें उपमेय......उपमेय तो श्लेष'[2] या व्याख्येप्रमाणें परमहंसाला हंस पक्ष्याची उपमा देण्याने श्लेष म्हणजे उपमेय असा अर्थ जुळूं शकतो यांत शंका नाही. तथापि विश्वनाथाच्या मनांत येथे 'हंस' शब्दावर यति आणि पक्षिविशेष ह्या दोन अर्थांची कोटि करावयाची आहे हें उघड दिसत असल्यामुळे येथे 'शब्दांची अनेकार्थता' हाहि अर्थ लागू पडण्यासारखा आहे. त्यामुळे त्याच्या दृष्टीने श्लेष म्हणजे 'उपमेय' की 'अनेकार्थत्व' हें नक्की सांगतां येत नाही. 'ज्ञानप्रबोधा'ची भाषा कांही ठिकाणीं यादवकालीन भाषेसारखी वाटत नाही; तथापि तज्ज्ञांच्या मतें ग्रंथ तत्कालीनच असल्यामुळे त्याला समकालीन लक्षणग्रंथांतलाच अर्थ अभिप्रेत असण्याची शक्यता अधिक आहे. हंस शब्दावरील द्व्यर्थ हा कदाचित् अभावितपणें आला असेल.

विश्वनाथ, दामोदर, नारायण या सर्वच महानुभाव कवींनी उपमा ह्या अलंकारसंज्ञेचा कित्येकदा निर्देश केला आहे. पण त्यांत चर्चा करण्यासारखें नावीन्य कांही नाही.

'श्लेष' म्हणजे उपमा देऊनि दूषिजे— आता 'ऋद्धिपुरवर्णनां'तील दोन ओव्या पाहूं : 'भीतभंगवर्णनां'त श्रीचक्रधरांनी राजमठ सोडल्यामुळे संपन्न लोकांनी दुखवटा (दुःखप्रसंगीचा वस्त्रांचा नजराणा) आणला तो मठाने चांदोव्याच्या रूपाने समग्र वेढून घेतला—

१ लक्षणरत्नाकर, 'टीप' पृ. १५. २ सदर, 'टीका' पृ. १७१.

वस्त्रें बाह्यें पांगुरता । तरि हा श्लेषु* घडता
जरि दैवांचा तो आंतु धडौता । बाहीरि दीनु ॥[१]

हीं वस्त्रें राजमठाने बाहेरून वेढून घेतलीं असतीं तर अंतरंगांत समाधानी व बाहेरून दीन दिसणाऱ्या दैववानाचा श्लेष त्याला देतां आला नसता. पण राजमठाला सदैवाचा श्लेष देतां येतो कारण सृष्टींतील व्यवस्थेप्रमाणे त्याच्या बाबतींत वस्त्रांची योजना बाहेरून पांघरण्यासाठी न होतांना जणू कांही तो देवाचा राजमठ म्हणून, आंतूनच त्याला चांदोव्याच्या रूपाने वस्त्रांनी वेढिलें आहे.

या ठिकाणीं श्लेषाचा अनेकार्थत्व हा अर्थ मुळीच संभवत नाही. येथे 'सानयाचि थोरासि' उपमा असल्यामुळे 'उपमेय' हा अर्थ मात्र अगदी चपखल बसतो हें ओवीच्या अर्थावरून दिसून येईल.

महानुभावांची 'श्लेषा'ची कल्पना काय आहे यासंबंधीं 'ऋद्धिपुरवर्णना'च्या टीपकाराने[२] एक मार्मिक टीप दिली आहे. 'श्लेष=उपमा देऊनि दूषिजे' असें तो म्हणतो त्यावरून 'गुणीं साधारण अप्रसिद्ध जे जे वस्तु ते उपमेय बोलिजे' ह्या व्याख्येंतील मतलब थोडक्यांत ग्रथित झाला आहे. महानुभावीयांच्या दृष्टीने राजमठाहून 'दैवाचा' (भिक्षु) हा 'गुणीं साधारण व अप्रसिद्ध वस्तु' समजला पाहिजे. अर्थात् लहान वस्तूची मोठया वस्तूला साम्यता दिल्यामुळे येथे 'उपमेय' किंवा श्लेष घडला आहे, हें निराळें सांगणें नको.

दृष्टांत आणि वक्रोक्ति—— 'एकनाथी भागवतां'त अलंकार ही संज्ञा दोनच ओव्यांत काय ती आलेली दिसते. 'काव्य नाटक **अळंकार**

१ **ऋद्धि.** ४२७. *महानुभावीय टीपकाराच्या अर्थाप्रमाणे 'श्लेषु घडता' ऐवजी 'श्लेषु न घडता' असा पाठ मुळांत असला पाहिजे असा तर्क करून त्या अनुरोधाने वर ओवीचा अर्थ लावला आहे.

२ **श्रीऋद्धिपुरवर्णन** (य. खु. देशपांडे संपादित) पृ. ६९. देशपांडे यांच्या अंदाजाप्रमाणे 'टीपेंतील भाषेच्या स्वरूपावरून ती निदान १६ व्या शतकांतील असावी' (**ऋद्धि.** प्रस्तावना पृ. ४०.)

करिती। ते कवित्वची साधन मानिती'* या ठिकाणीं 'अलंकार' म्हणजे अलंकारशास्त्र होय असें दिसतें. तथापि ग्रंथाच्या शेवटीं जनार्दनाने वरदान दिलें व ग्रंथ ऐकणाऱ्याचें मी भवबंधन छेदीन असें म्हटलें त्या वेळीं

हेही **अलंकार**पदवी। स्वयें जनार्दन बोलवी
एवं कृपा केली जनार्दनदेवीं। हे ठेवाठेवी मी नेणें॥[१]

असें म्हटलें आहे. जनार्दनाने कृपा केली हें म्हणणें बरोबर नाही कारण जनार्दनाने स्वतःच ग्रंथ वदविला आहे : तसें म्हणणें ही अलंकारपदवी आहे. या ठिकाणीं अलंकार म्हणजे भाषेची शोभा एवढाच सामान्य अर्थ होईल. पण उपमादि वाग्भूषणांपैकी येथे कोणतेंच दिसत नसल्यामुळे अलंकाराचा उपमादिवाचक अर्थ त्यांना अभिप्रेत दिसत नाही.

आण वाहिली **दृष्टांतीं**। तुजसमान नाहीं दुजी स्थिती
जे जे योजावी उपपत्ती। ते ते विभूती पैं तुझी॥[२]

—तुझ्या समान दुसरी स्थिति नाही अशी 'दृष्टान्तां'नी शपथ घेतली आहे. कारण दृष्टान्त देण्यासाठी ज्या ज्या उपपत्तींची योजना करावी त्या त्या तुझ्याच विभूति निघतात; अर्थात् तुला उपमान सापडत नाही, असा भावार्थ. 'दृष्टान्त' अलंकारांत उपमान, उपमेय व साधारण धर्म यांचा निश्चय किंवा बिंबप्रतिबिंबभाव असतो. त्याची शक्यता ईश्वरवर्णनांत नाही असें सूचित झाल्यामुळे या ठिकाणीं संस्कृतांत वर्णिलेल्या दृष्टांत ह्या अलंकारसंज्ञेचें दर्शन होतें.

ऐकोनि **वक्रोक्ति**† छंदबंध। उपहासी अतिविनोद
तेथ राजसा हास्य विशद। जाण प्रसिद्ध उद्धवा॥[३]

* मागील पृ. १०४.
१ ए. भा. ३१.५४७.
२ ए. भा. १६.३.
३ ए. भा. (चित्रशाळाप्रत) २५.८७.
† 'निर्णयसागरप्रतीं'त **वचनोक्ति** असा पाठ आहे तो योग्य वाटत नाहीं, कारण हें मूळांतील 'हास्य' पदावरील व्याख्यान आहे व केवळ 'छंदोबद्ध वचनोक्ति' ह्या उपहासकारण होणें कठीण दिसतें; म्हणून **वक्रोक्ति** हा पाठ स्वीकारला आहे.

या ओवींत राजस पुरुषाच्या पंधरा लक्षणांपैकी 'हास्य' लक्षणाचें स्पष्टीकरण आहे. छंदोबद्ध अशा वक्रोक्ति ऐकून अतिविनोदाने उपहास करतो त्या वेळीं जें प्रकट हसणें येतें त्याला हास्य अशी संज्ञा आहे. हास्य उत्पन्न करणाऱ्या उक्तींना येथे वक्रोक्ति हें नांव दिलें आहे; यावरून एकनाथांना वक्रोक्ति म्हणजे भामह किंवा 'वक्रोक्तिजीवित'कार कुन्तक मानतो त्याप्रमाणे अलंकारांच्या मुळाशीं असलेलें सौंदर्यतत्त्व अभिप्रेत आहे असें दिसत नाही. कारण त्यांच्या वक्रोक्तीचा रोख विशेषेकरून 'हास्या'कडे दिसतो. त्यामुळे वक्रोक्तीचा कुटिलतायुक्त वचन असा जो रुद्रट-मम्मटांनी अर्थ केला आहे त्याची शक्यता येथे अधिक आहे : 'यदुक्तमन्यथा वाक्यमन्यथान्येन योज्यते–बोलणाराने एक बोलावें व दुसऱ्याने निराळाच अर्थ घ्यावा' अशा प्रकारच्या वक्रतेवर अधिष्ठिलेला वक्रोक्ति नामक शब्दालंकार एकनाथांना येथे उद्दिष्ट दिसतो. हास्याची उत्पत्ति ही विकृताचार वाक्यांनी होते हें प्रसिद्धच असल्यामुळे या ओवींत वक्रोक्तीचा अर्थ 'सौंदर्य' असा न करितां केवळ वक्रतायुक्त म्हणजे विकृतिपूर्ण वचन किंवा त्यावर आधारलेला वक्रोक्ति अलंकार एवढाच केला पाहिजे.

अलंकार म्हणजे काव्याची बाह्य शोभा—

संतसमागमें अळंकारूं वाणी । करूं हे पेरणी शुद्ध बीजें ॥[१]

कृपा या केली संतजनीं । माझी अळंकारिली वाणी ॥[२]

ह्या तुकारामांच्या उद्गारांवरून त्यांना अलंकारणें म्हणजे वाणीचें सार्थक करणें, तिला शोभा आणणें, असा अर्थ मान्य दिसतो. पण

कासया हा केला जिव्हे अलंकार । पायांसीं अंतर दिसतसे ॥[३]

यावरून मात्र भक्तीशिवाय वाणी अलंकृत होऊं शकत नाही असें स्पष्ट दिसतें.

१ तुका. १९४७. २ तुका. ४०४१. ३ तुका. २८७९.

कैसी दिसों बरीं । आम्ही आळवितां हरि
नाहीं सोंग **अळंकार** । दास झाला संवसार ॥[1]
देह निरसे तरी । बोलावया नुरे उरी
येर वाचेचें वाग्जाळ । **अळंकारा**पुरते बोल ॥[2]

आमची भक्ति ही केवळ सोंग किंवा अलंकार नसून आम्ही संसाराला दास केलें आहे, आणि देह हा मिथ्या आहे असा भास झाल्यावर बोलण्याची जरूरीच उरत नाही, कारण बाकीचें बोलणें म्हणजे शब्दावडंबर असून केवळ अलंकारापुरतें आहे. या अभंगपंक्तींवरून अलंकार ही वाणीची शोभा असली तरी वरवरची आणि बाह्य शोभा आहे असें तुकारामांचें मत व्यक्त होतें.

शब्दांचीया रत्नें करूनी **अलंकार** । तेणें विश्वंभर पूजियेला॥[3]
येथें **अळंकार** शोभती सकळ । भावबळें फळ इच्छेचें तें ॥[4]

या दोन ठिकाणीं अलंकार म्हणजे काव्यशोभेचे धर्म अशा अर्थाची शक्यता वाटते. तसेंच—

भक्ति नवविधा भाव शुद्ध वरी
अळंकारावरी मुगुट मणी ॥[5]

ह्या ठिकाणीं त्यांनी नवविधा भक्ति व त्यांतहि निर्मळ भाव हा अलंकारांचा मुगुटमणि आहे असें म्हटलें आहे. यावरून तुकारामांना काव्याच्या बाह्य शोभेचे धर्म जे अलंकार त्यांहून भाव हा श्रेष्ठ आहे या कल्पनेची, पुसट का होईना, जाणीव असावी असें वाटतें.

मुक्तेश्वराने दृष्टान्त हा शब्द अलंकारार्थाने एका ठिकाणीं वापरलेला दिसतो. पण निश्चित मत देतां येत नाही.[6]

१ तुका. २७८२. २ तुका. २११९. ३ तुका. ४००४.
४ तुका. १०१३. ५ तुका. २३६३. ६ पाद्य वन. ११.१२५.

रा म दा स व दृ ष्टा न्त— 'दासबोधां'त अलंकार ही संज्ञा कोठे आढळत नाही. तथापि रामदासांनी दृष्टान्त ह्या अलंकारनामाचा पुष्कळदा निर्देश केला आहे.

ब्रह्मास दृष्टांत न घडे । बुझावया देणें घडे
परी **दृष्टांतीं** साहित्य पडे । विचारितां आकाश ॥[1]
क्षण एक ब्रह्मचि व्हावें । क्षण एक दृश्य धांडोळावें
नाना **दृष्टांतीं** संपादावें । वक्तृत्वासी ॥[2]

इत्यादि अनेक ओव्यांत तो शब्द आला आहे. दृष्टान्तासाठी सहभावाने किंवा साधर्म्याने अन्वित अशी वस्तु पाहिजे असें ते म्हणतात यावरून त्यांना साधर्म्यमूलक अलंकारच लक्षित आहे. दृष्टान्तांसह वक्तृत्व संपादन करावें या म्हणण्यावरून त्यांच्या मतें भाषेच्या गौरवांत दृष्टांतांचें कोणतें स्थान आहे तें कळतें.

पूर्णास अपूर्णाचा **दृष्टान्त** । केवीं घडे ॥[3]

या उद्गारावरून दृष्टान्तांत उपमानोपमेय किंवा दार्ष्टान्तिक व दृष्टान्त यांचें प्रतिबिंबन शक्य झालें पाहिजे असा ध्वनि निघतो.

मीमांसेंत 'दृष्ट' किंवा प्रत्यक्ष असें एक प्रमाण मानलें आहे. एकनाथांनी व रामदासांनी 'दृष्टान्त' हा शब्द 'प्रमाण' ह्या अर्थी देखील कांही ठिकाणीं वापरला आहे, हें लक्ष्यांत ठेवणें जरूर आहे.

ज्ञानेश्वरांप्रमाणे नंतरच्या सर्वच कवींनी 'उपमा' ह्या अलंकार-संज्ञेचा पुष्कळ वेळां उपयोग केला आहे. पण ह्या अलंकाराची इतरत्र पुष्कळ चर्चा झालेली असल्यामुळे त्याचा अधिक विचार केला नाही.

१ दास. ७. ४. २१. २ दास. ७. ६. ४२.
३ दास. ८. ९. ४७.

निष्कर्ष

(१) मराठी संतकवींनी काव्यशोभेच्या धर्मांना 'साहित्य' ह्या संकलित संज्ञेने संबोधिलें असल्यामुळे 'अलंकार' ही संज्ञा त्या मानाने फार वेळा वापरली गेली नाही. ज्ञानेश्वर आणि एकनाथ यांनी मात्र तो शब्द अलंकारशास्त्र ह्या अर्थानें वापरला आहे.

(२) भास्कर महानुभाव हा अलंकार म्हणजे काव्याची बाह्य सजावट करणारे धर्म असें निश्चितपणें समजतो व विश्वनाथालाहि 'अलंकार' हे काव्याच्या प्रसाधनसामग्रीचे घटक वाटतात.

(३) अलंकार म्हणजे काव्याची बाह्य शोभा ही कल्पना तुकारामांनी उल्लेखिली आहे; पण उपमादि वाग्भूषणांच्या 'अलंकार'त्वाची त्यांना पुसट जाणीव दिसते.

(४) ज्ञानेश्वर-भास्करादि सर्वच कवींनी 'उपमा' अलंकाराचा निर्देश केला असून त्याच्या अर्थाबद्दल कांही मतवैचित्र्य नाही.

(५) 'रूपक' म्हणजे उपमेयावर उपमानाची उपाधि असें ज्ञानेश्वरांनी सूचित केलें असून भास्कराने तो शब्द गायन ह्या सामान्य अर्थानें वापरला आहे. 'परिकर' ह्या शब्दानेहि महानुभावांना अलंकारनाम विवक्षित दिसत नाही.

(६) प्राचीन मराठी कवींना श्लेष म्हणजे शब्दाची अनेकार्थता हा अर्थ अभिप्रेत नसून ज्ञानेश्वरांच्या मतें 'उपमानोपमेयांची युगपद् इष्टप्रयोग करितां येण्यासारखी एकरूपता' म्हणजे श्लेष होय. दामोदर, विश्वनाथ व नारायण यांच्या मतें सानयाची थोरास उपमा देणें किंवा 'उपमेय' म्हणजे श्लेष असून 'ऋद्धिपुरवर्णना'च्या टीपकाराने 'उपमा देऊनि

दूषिजे' असें त्याचें स्पष्टीकरण केलें आहे. अर्थात् महानुभावांचें उपमेय (श्लेष) हें कांही अंशीं संस्कृत साहित्यशास्त्रांतील 'व्यतिरेका'सारखें आहे. 'वर्णक' म्हणजे 'उपमान' होय.

(७) एकनाथांच्या मतें 'वक्रोक्ति' म्हणजे विकृतियुक्त वचन किंवा त्यावर आधारलेला अलंकार होय.

(८) एकनाथ-रामदासांनी 'दृष्टान्त' हा 'प्रमाण'वाचक शब्द वापरला असला तरी त्याचा साहित्यशास्त्रांतील उपमानोपमेयांचा बिंबप्रतिबिंब भाव हा अलंकारार्थ त्यांना माहीत असावा, असें दिसून येतें.

उल्लेख आठवा

रेखा

> जें साहित्य आणि शांती । हे रेखा दिसे बोलती
> जैसी लावण्यगुणयुवती । आणि पतिव्रता ॥
>
> —ज्ञानेश्वर*

संस्कृतांतील रीतिवादाची गतार्थता— प्राचीन साहित्यशास्त्रांत रीतिवादाला रीति हा काव्याचा आत्मा मानण्याइतकें महत्व होतें परंतु मम्मटाच्या काळीं म्हणजे ज्ञानेश्वरांपूर्वीच रीतींना फक्त ऐतिहासिक अस्तित्व[१] राहिलें होतें, हें 'काव्यप्रकाशां'त रीतींचा अगदी उडत उडत उल्लेख केला आहे त्यावरून दिसून येईल. संस्कृतांतच रीतिवाद हा गतार्थ झाल्यामुळे मराठी संतकवींनी त्याचा कोठे निर्देशहि केलेला दिसत नाही. तथापि 'गुणां'वर अधिष्ठिलेल्या रीतींचा जरी त्यांनी निर्देश केला नसला तरी रसाच्या संबंधांत तत्सदृश अशी एक नवीन संज्ञा ज्ञानेश्वरांनी उपयोजलेली दिसते. तिचा प्रस्तुत 'उल्लेखां'त प्रामुख्याने विचार करावयाचा आहे.

* ज्ञा. ४.२१५.

१ See Dr. J. Nobel: *The Foundations of Indian Poetry* (Cal. 1925). "It appears from the statements –of Mammata–that the doctrine of *riti*, though of great importance in the period of Dandin (the greatest defender of the difference of dictions), had retained only a mere historical interest." (p. 125).

रेखा म्हणजे काय?— ती संज्ञा म्हणजे 'रेखा' होय. सबंध 'ज्ञानेश्वरीं'त तिचा उपयोग तीन ओव्यांत केला आहे. प्रारंभीच्या गणेशावरील रूपकांत 'देवा, तूं सकलर्थाचा प्रकाश पाडणारा गणेश असून संपूर्ण शब्दब्रह्म ही तुझी रेखीव मूर्ति आहे व तिच्या ठिकाणीं दोषरहित असें वर्णरूपी शरीर शोभत आहे' या वर्णनानंतर ज्ञानेश्वर म्हणतात—

स्मृति तेचि अवयव । **रेखा*** अंगिकभाव
तेथ लावण्याची टेव । अर्थशोभा ॥[1]

—स्मृति या तुझे अवयव असून रेखा ही अवयवद्वारा तुझ्या मनांतील विकारविचारांची प्रदर्शक आहे. (आणि) तेथे (म्हणजे अंगिकभावरूपी 'रेखे'च्या ठिकाणीं) अर्थाची शोभा ही लावण्याचा नखरा आहे.

ह्या ओवींत 'रेखा' शब्दाचा अर्थ काय असेल बरें? राजवाडयांनी 'रेखा' म्हणजे 'काव्यरचना' असा अर्थ दिला आहे,[2] त्याचा प्रथम विचार करूं. प्रस्तुत गणेशरूपकाकडे सूक्ष्म दृष्टीने पाहतां असें दिसेल की, त्यांत मेखलेच्या क्षुद्रघंटिकांवर ज्ञानेश्वर काव्याचा आरोप करून चुकले आहेत. राजवाडयांच्याच शब्दांत काव्य म्हणजे 'प्रतिभोत्पादित ग्रंथरचना' असा येथे अर्थ असून 'रचना' याचा अर्थ विशेष प्रकारचा बंध असा करितां येईल. काव्य हें अर्थात् पद्यबंधांत मोडतें. 'पद्यबंध नागर । तेंचि रंगाथिलें अंबर' ह्या नंतरच्या ओवींत पद्यबंधाचीहि वासलात लागली असल्यामुळे 'रेखा' ह्या शब्दाचा

* ह्या ठिकाणीं इतर प्रतींत **देखा** असा पाठ प्रचलित आहे. पण तो पाठ स्वीकारला तर ह्या रूपकांतील 'अंगिकभाव' ह्या उपमेयाला उपमान राहत नाहीं. अर्थाच्या दृष्टीनेहि **रेखा** हाच पाठ ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असण्याची शक्यता जास्त आहे. 'देखा' ह्या अपपाठाच्या जागीं 'रेखा' हा योग्य पाठ पुरविण्याचें श्रेय राजवाड्यांच्या मुकुंदराजी प्रतीला दिलें पाहिजे.

१ ज्ञा. १. ४. २ पाहा वि. का. राजवाडे : **ज्ञानेश्वरी**–प्रस्तावना, पृ. ८७.

ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेला अर्थ 'काव्यरचना' याहून कांही तरी निराळा असला पाहिजे.

त्याची सूचना आपणाला 'अंगिक भाव' या उपमानावरून मिळूं शकते. अंगिक भाव म्हणजे मनांतील विकारांचें अवयवांच्या द्वारा प्रदर्शन. जर स्मृति या अवयव आहेत व अर्थशोभा ही जर त्या रेखेच्या ठिकाणीं असलेल्या लावण्याचा नखरा किंवा खुमारी आहे तर रेखा म्हणजे अर्थशोभा प्रकट करण्याची पद्धति किंवा धाटणी असली पाहिजे, असा अर्थ सुचतो. संस्कृत कोशाप्रमाणे रेखा शब्दाचा अर्थ रेखाटन किंवा चित्रण (delineation, sketch)[1] असा संस्कृत काव्यवाङ्मयांत होतो. ज्ञानेश्वरांनी बहुधा तोच शब्द रेखाटन किंवा चित्रण करण्याच्या पद्धतीला किंवा सरणीला अनुलक्षून वापरलेला दिसतो.

संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञांपैकी विश्वनाथाने रीतीची व्याख्या पदांची संघटना अशी केली असून शब्द हे जर काव्याचें शरीर मानलें तर त्यांची विशिष्ट ठेवण म्हणजे रीति होय—'पदसंघटना रीतिरङ्ग-संस्थाविशेषवत्'[2] असें तो म्हणतो. ज्ञानेश्वरांनी अर्थात् रेखेचा संबंध केवळ 'अंगसंस्थे'कडे ठेवतां तिच्या द्वारें जो 'भाव' व्यक्त केला जातो त्याच्याकडे जोडला आहे हें पाहण्यासारखें आहे.

रेखा म्हणजे रसाविष्कार करण्याची शैली— चवथ्या अध्यायाच्या उपसंहारांत ज्ञानेश्वरांनी श्रोत्यांना उद्देशून पुढील उद्गार काढले आहेत—

> जें साहित्य आणि शांती । हे **रेखा** दिसे बोलती
> जैसी लावण्यगुणयुवती । आणि पतिव्रता ॥[3]

१ See Monier Williams : *Sanskrit–English Dictionary* (Oxford, 1899) *sub voce* Rekhā, p. 887.

२ साहित्यदर्पण, ९.१.

३ ज्ञा. ४.२१५.

—ज्याप्रमाणे एखादी तरुणी सौंदर्यगुणयुक्त असून शिवाय पतिव्रता असावी त्याप्रमाणे ही बोलण्याची रेखा साहित्य आणि शांतरस यांच्यामुळे दिसत आहे. पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे* येथे युवतीच्या सौंदर्यगुणाप्रमाणे साहित्य ही काव्यरेखेची बाह्य शोभा असून पातिव्रत्य ह्या आत्मगुणाप्रमाणे शांत 'रस' हा तिचा आत्मा आहे, हा ध्वनितार्थ अतिशय सूक्ष्म व मनोज्ञ रीतीने व्यक्त केला आहे. या ओवींत रेखा हा शब्द बोलण्याच्या पद्धतीला उद्देशून योजलेला असून बोलण्याच्या रेखेंतून साहित्य म्हणजे अलंकार आणि रस हे व्यक्त होतात असें स्पष्टच म्हटल्याने रेखा म्हणजे साहित्य व रस यांचा आविष्कार करण्याची पद्धति किंवा शैली ठरते.

ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायांत प्रारंभींच अमृतातेंही पैजेसीं जिंकणाऱ्या 'रसिक अक्षरां'चें वर्णन केल्यानंतर ज्ञानेश्वर म्हणतात—

नवल बोलतिये रेखेची वाहाणी।
दावितां डोलेयां हीं पुरों लागे आणि
ते म्हणति उघडिली कां खाणि । रूपांची हे ॥[१]

—काय नवल सांगावें, ह्या बोलण्याची रेखा डोळ्यांना दाखविली तर त्यांची देखील इच्छा (आणि–आयणी) परिपूर्ण होते व ते म्हणतात, 'येथे सौंदर्याची खाण उघडली आहे की काय?' ह्या ओवींत रेखा ही बोलण्याच्या 'वाहाणी'शीं म्हणजे ओघाशीं किंवा प्रवाहाशीं अन्वित झाली आहे. यावरून वरील दोन ओव्यांतून तिचा जो पद्धति, शैली असा अर्थ केला त्याचाच पाठपुरावा होतो. शिवाय येथील आधीचें वर्णन रसिक अक्षरांचें असल्यामुळे रेखा म्हणजे रसाविष्कार करण्याची शैली हा अर्थ निश्चित होतो.†

* मागील पृ. ७२. १ ज्ञा. ६. १८.

† वरील तीन्ही उताऱ्यांत उल्लेखिलेली रेखा ही पारिभाषिक अर्थाने घेतली पाहिजे. रेखा म्हणजे रेष किंवा मर्यादा या सामान्य अर्थाचाहि आढळ ज्ञानेश्वरींत अनेकदा होतो (१५. १३६, १८. ३८ व १२४).

संस्कृत साहित्यशास्त्रांतील 'रीती'ची कल्पना—वरील तीन ओव्यांतून ज्ञानेश्वरांची रेखेविषयी जी कल्पना व्यक्त झाली आहे तिची संस्कृत साहित्यशास्त्रांतील 'रीति' या संज्ञेशीं तुलना करणें हितकर होईल. संस्कृतांत 'रीति' हें नांव प्रथम वामनानें प्रचलित केलें. त्यापूर्वी याच 'रीती'ला दण्डीनें 'अस्त्यनेको गिरां मार्गः सूक्ष्मभेदः परस्परम्'[१] असें 'मार्ग' म्हणून विवेचिलें आहे. वामनानें 'रीतिरात्मा काव्यस्य'[२] असें सांगून तिची 'विशिष्टपदरचना रीतिः' अशी व्याख्या केली व 'विशेषो गुणात्मा' या सूत्रांत त्यानें पदरचनेचें वैशिष्ट्य हें गुणात्मक असलें पाहिजे असें सांगितलें. एकंदरीनें वामनाच्या कल्पनेप्रमाणे प्रसाद, ओज, माधुर्य वगैरे गुणांनुसार वैदर्भी, गौडी, पांचाली इत्यादि ज्या निरनिराळ्या प्रकारच्या 'पदरचना' किंवा शब्दसौष्ठवाच्या मांडणी आहेत त्यांना 'रीति' म्हणावें. समास कमीजास्त वापरणें, परुषाक्षरें किंवा कोमलाक्षरें वापरणें अशा भेदावरच वामनाचें विशेष लक्ष्य आहे. तो विशिष्ट पदरचनेवर भर देतो; विचार रमणीयतेने व्यक्त करण्याच्या पद्धतीवर देत नाही. त्यामुळे 'रीति' हा शब्द इंग्रजींतील diction ह्या शब्दाच्या जवळ वाटतो; त्याचा अर्थ style असा करितां येणार नाही. म्हणूनच डॉ. सुशीलकुमार दे यांनी असें म्हटलें आहे—

"It should be observed that the term Riti is hardly equivalent to the English word 'style', by which it is often rendered but in which there is always a distinct subjective valuation....... But at the same time, the Riti is not, like the style, the expression of poetic individuality, as is generally understood by Western criticism,

१ काव्यादर्श, १. ४०. २ काव्यालंकारसूत्र, १. २. ६ व पुढे.

but it is merely the outward presentation of its beauty called forth by a harmonious combination of more or less fixed literary excellences "[१]
—रीति ह्या शब्दाचें 'स्टाइल' असें पुष्कळदा भाषांतर केलें जातें तें बरोबर नाही, कारण 'स्टाइल'मध्ये आत्मगत मूल्याची निश्चित भावना आहे. पाश्चात्य साहित्यसमालोचनांत 'स्टाइल' शब्दावरून कवीच्या व्यक्तित्वाचा आविष्कार करण्याच्या पद्धतीचा बोध होतो तर रीति म्हणजे ठराविक वाङ्मयगुणांच्या साहाय्याने केलेली त्या व्यक्तित्वाच्या बाह्यांगाची मांडणी होय, असा डॉ. दे यांच्या म्हणण्याचा आशय आहे. तथापि हें मत मद्रासचे डॉ. राघवन् यांना मान्य नाही. त्यांनी आपल्या 'रीती'वरील प्रबंधांत असा उत्तरपक्ष केला आहे—

"...that it is neither impossible nor incorrect to render Riti by the English word Style, that Riti comprehends not only Gunas but Alankaras and Rasas also, that Ritis are not so few as two or six but really as infinite as poets and that at least one or two Alankarikas and poets have related Riti to the poet."[२]
—रीतींमध्ये गुणांप्रमाणे अलंकारांचा आणि रसांचाहि समावेश होत असल्यामुळे 'रीतीं'चें भाषांतर 'स्टाइल' असें करणें अशक्य नाही व चूकहि नाही. रीति ह्या दोन किंवा सहाच नसून कवींइतक्याच असंख्य आहेत आणि निदान एकदोन आलंकारिकांनी व कवींनी त्यांचा संबंध कवीच्या व्यक्तित्वाशीं जोडला आहे.

१ Dr. S. K. De : *Sanskrit Poetics*, Vol. II. pp. 115–6.
२ Dr. V. Raghavan : *Kuppuswami Sastri Commemoration Volume*, (Madras, 1939) "RITI" p. 95.

वरील उभय विद्वानांतील मतभेदाची चिकित्सा केल्यास असें दिसून येईल की, डॉ. दे यांनी आपला युक्तिवाद प्रत्यक्ष 'रीति' ही संज्ञा वापरणाऱ्या प्राचीन साहित्यशास्त्रकारांनी विवेचिलेल्या 'रीती'च्या मर्यादित अर्थावर उभारला आहे. उलट पक्षीं, डॉ. राघवन् यांनी, ज्यांनी रीति हा शब्दहि योजला नाही अशा भामहदण्डींपासून तों ज्याने आपलें 'वक्रोक्ती'चें तत्त्व सर्वविसर्पि करण्यासाठी जुन्या संज्ञा तर बाजूला सारल्याच पण एकंदर रीतिवादाला नवेंच स्वरूप दिलें आहे त्या कुन्तकापर्यंतच्या आणि नंतरच्याहि, अनेक शास्त्रज्ञांच्या एतद्विषयक मतांचें संकलन करून रीतिवादाची व्यापक कल्पना बसविली आहे. केवळ ऐतिहासिक दृष्टीने 'रीति'वादाचा विचार करितां अगदी प्राचीन साहित्यशास्त्रज्ञांनी रीतीची जी व्याख्या केली आहे तीच रीतिवादाची भूमिका समजली पाहिजे. कारण रीतिवाद म्हणजे काव्यांतील रसतत्त्वाची जाणीव होण्यापूर्वी केलेला काव्यतत्त्व शोधून काढण्याचा अस्फुट प्रयत्न होय. हीच दृष्टि ठेवून आनंदवर्धनाने रीतींविषयी

> अस्फुटस्फुरितं काव्यतत्त्वमेतद् यथोदितम्
> अशक्नुवद्भिर्व्याकर्तुं रीतयः सम्प्रवर्तिताः ।[१]

असे यथार्थ उद्गार काढले आहेत. ध्वनिवादाने निर्णीत झालेलें काव्यांतील रसतत्त्व हें केवळ अंधुकपणेंच ज्ञात झाल्यामुळे त्याचें प्रतिपादन करणें ज्यांना अशक्य होतें अशांनी वैदर्भी, गौडी व पांचाली या रीतींचा पुरस्कार केला. रीतिवाद हा काव्यमीमांसेच्या शास्त्रांतील रसध्वनिसिद्धान्तपूर्वकालीन असा एक टप्पा आहे. त्यामुळे रीतिवादांतून उत्क्रान्त झालेलीं नंतरचीं तत्त्वें त्याच्याशीं निगडित करणें अन्यायाचें आहे. डॉ. राघवन् म्हणतात त्याप्रमाणे वामनाचे अर्थगुण हे रसांत पर्यवसित होतात हें नंतरच्या काव्यमीमांसेच्या दृष्टीने बरोबर असलें तरी केवळ गुण

१ ध्वन्यालोक, ३. ५२.

किंवा त्यावर अधिष्ठिलेल्या रीति यांचा विचार करितांना तो रसनिरपेक्ष करणें हेंच ऐतिहासिक दृष्ट्या यथायोग्य ठरतें. त्यामुळे डॉ. दे यांचें 'रीति ह्या ठराविक वाङ्मयगुणांच्या संवादी जुळणीच्या साहाय्यानें काव्याच्या बाह्य सौंदर्याची मात्र मांडणी करितात' हें मत सहज पटण्यासारखें आहे.

रीति आणि रेखा यांमधील फरक— वरील विवेचनावरून वामनाची 'रीति' आणि ज्ञानेश्वरांची 'रेखा' यांतील फरक अगदी स्पष्ट होईल. ज्ञानेश्वरांच्या वरील तीन्ही ओव्यांतील 'रेखा' या शब्दाकडे थोडेंसें जरी लक्ष्य दिलें तरी असें आढळून येईल की, त्यांनी रेखेची प्रत्येक वेळीं लावण्याशीं किंवा रूपाशीं सांगड बांधली आहे. पहिल्या ओवींत रेखा ही लावण्य आणि अर्थशोभेशीं निगडित झाली आहे, दुसऱ्या ओवींत तिचा संबंध लावण्य, साहित्य आणि शांत रस यांच्याशीं जोडला आहे, तर तिसऱ्या ओवींत ती 'रूपांच्या खाणी'शीं अन्वित झाली आहे. वामनाच्या सूत्रांवरून असें दिसून येईल की, तो शब्दरचनेच्या बाह्य सौष्ठवावर अधिक भर देतो तर ज्ञानेश्वरांचें एकंदरीनें वाङ्मयाच्या रमणीय शैलीवर अधिक लक्ष्य आहे. वामनाच्या 'रीतीं'त केवळ 'श्लेष-प्रसाद-समता' इत्यादि अर्थगुणांचाच समावेश होतो तर ज्ञानेश्वरांच्या रेखेंत केवळ अर्थशोभाच नव्हे तर अलंकारादि काव्यशोभेचें साहित्य आणि रस यांचाहि अंतर्भाव होतो. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे रीति ही संज्ञा शब्दसौष्ठवापुरती मर्यादित असल्यामुळे जशी इंग्रजींतील diction शब्दाला अधिक जवळ आहे, त्याप्रमाणे 'रेखा' ह्या संज्ञेंत इंग्रजींतील style ह्या शब्दाची कल्पना अनुस्यूत असून शिवाय त्यांतून काव्यांतील अर्थ आणि रस हा रमणीयतेने व्यक्त करण्याचा भाव अंतर्भूत आहे.

ज्ञानेश्वरांनी रेखेची कल्पना संस्कृतांतील रीतिवादावरून उचलली नाही हें निर्विवादपणें सिद्ध होऊं शकतें. त्यांनी संस्कृत साहित्य-

शास्त्रांतील परिभाषा इतकी वैपुल्याने वापरली आहे की, त्यांना रीतिवादाचा पुरस्कार करावयाचा असता तर त्यांनी रीति हाच शब्द वापरला असता.

संस्कृतांतील 'रीति' या संज्ञेंत रसांचा अंतर्भाव होऊं शकत नाही या समजुतीमुळेच 'साहित्यदर्पण'कार विश्वनाथाने रीतीऐवजी 'संघटना' असा शब्दप्रयोग केला व संघटनेच्या व्याख्येंतच 'उपकर्त्री रसादीनाम्'[1] असे शब्द घातले. रसादिकांचा समावेश होईल अशा रीतिवाचक शब्दाला रसाच्या मुळाशीं असलेल्या सौंदर्यतत्त्वाचा बोध होईल असा एखादा नवीन शब्द योजणें आवश्यक होतें. 'साहित्यदर्पण'काराने 'संघटना' ह्या खडबडीत व रूक्ष शब्दाची योजना केली तर ज्ञानेश्वरांच्या उन्मेषशाली प्रतिभेंतून 'रेखा' हा रसांतील सौंदर्यघटकाचा आविष्कार करणारा अन्वर्थक शब्द निर्माण झाला.*

'रेखा' शब्दाची मौलिकता— ज्ञानेश्वरांनी रेखा शब्द कोणत्या आधारावर घडविला असावा ? संस्कृत साहित्यशास्त्राला रेखा हा शब्द अपरिचित असला तरी संस्कृत काव्यवाङ्मयाला मात्र रेखा हा विशेष अर्थाचा शब्द अगदी नवखा नाही.

उदाहरणार्थ, कालिदासाने आपल्या प्रसिद्ध नाटकांत त्याचा पुढीलप्रमाणे उपयोग केला आहे—

१ पाहा **साहित्यदर्पण, १.९.**

* पाली भाषेंत लिहिलेल्या प्राचीन **बौद्धवाङ्मयांत** रेखा हा शब्द 'रेहा' अशा स्वरूपांत पुष्कळदा येत असून तेथे त्याचा अर्थ शोभा, सौंदर्य असा होतो अशी माहिती पाली व प्राकृत भाषांचे तज्ज्ञ डॉ. प. ल. वैद्य यांनी मध्यप्रांत संशोधक मंडळाच्या १९४०च्या वार्षिक अधिवेशनप्रसंगीं सांगितली.

खुद्द **ज्ञानेश्वरींतहि** 'तेचि मूर्ति **सुरेख**' (१.३) व 'श्रिंगारिं **सुरेखता**' (१.३६) यांतील रेखा शब्दाचा रेखीवपणा हा सौंदर्यबोधक सामान्य अर्थच विवक्षित आहे.

यद्यत्साधु न चित्रे स्यात्क्रियते तत्तदन्यथा
तथापि तस्या लावण्यं **रेखया** किंचिदन्वितम् ।[१]

ज्ञानेश्वरींतील ओव्यांप्रमाणे वरील श्लोकांतहि 'रेखा' ही लावण्याशींच निगडित झाली आहे. येथील रेखा ह्या शब्दाचा अर्थ विद्वानांनी निरनिराळा केला आहे. टीकाकार राघवभट्टाने त्याच्या स्पष्टीकरणार्थ पुढील श्लोक दिला आहे—

शिरोनेत्रकरादीनामङ्गानां मेलने सति
कायस्थितिर्यतो नेत्रहरा **रेखा** प्रकीर्तिता ।[२]

यावरून कालिदासाच्या मतें रेखा म्हणजे चित्राचें सौंदर्य आविष्कृत करणारी बाह्यरेषा (outline) ठरते. अर्थात् रेखा शब्दाला ज्ञानेश्वरांनी जो विशेष अर्थ दिला आहे त्या मानाने वरील रेखा शब्द फारच तोकडा पडतो.

हाच शब्द राजशेखराच्या 'बालरामायण' नाटकांत आढळतो—

बभूव वल्मीकभवः पुरा कवि-
स्ततः प्रपेदे भुवि भर्तृमेण्ठताम् ।
स्थितः पुनर्यो भवभूति**रेखया**
स वर्तते संप्रति राजशेखरः ॥[३]

मॉनियर् विल्यम्सने येथील 'रेखा' शब्दाचा अर्थ 'रूप' (appearance) असा दिला आहे[४] आणि 'मङ्खकोशां'त त्याचे अर्थ '**व्याजआभोग-उल्लेख्ये रेखा स्यादल्पके तथा**'[५] असे दिले असून 'व्याज' ह्या अर्थासाठी वरील श्लोक उदाहरण म्हणून दिला आहे.

१ **अभिज्ञान शाकुन्तल**, ६.१४. शिवाय पाहा १.९, ६.६ व ७.
२ शार्ङ्गदेवाच्या **संगीतरत्नाकरा**वरून उध्दृत.
३ **बालरामायण**, १.१६.
४ Monier Williams : op. cit., p. 887.
५ **मङ्खकोश** (Ed. by Theodor Zachariae, 1897) श्लोक ९७.

रूपरेषा, रूप किंवा व्याज हे संस्कृतांतील सर्वच अर्थ ज्ञानेश्वरांच्या 'रेखा' शब्दाच्या अर्थाच्या जवळहि येऊं शकत नाहीत. यावरून असें दिसून येईल की, काव्यांतील अर्थाचा किंवा रसाचा रंजकतेने आविष्कार करण्याची पद्धति सरणि, धाटणी किंवा शैली ह्या अर्थाच्या रेखा ह्या शब्दाचें मूळ संस्कृत साहित्यशास्त्रांत किंवा संस्कृत काव्यवाङ्मयांतहि सापडत नाहीं. रेखा हा शब्द खास ज्ञानेश्वरीय असून त्यांनी साहित्यशास्त्रांत एका अन्वर्थक संज्ञेची भर टाकली एवढेंच नव्हे तर संस्कृत साहित्यशास्त्रांतील रीतिवादाला उजाळा दिला आहे. केवळ अर्थगुणांवर अवलंबून असलेल्या रीतींचें महत्त्व संस्कृतांतच कमी झालें होतें. नवीन संस्कृत साहित्यशास्त्रकारांप्रमाणे ज्ञानेश्वर देखील 'उत्कर्षहेतवः प्रोक्ता गुणालंकाररीतयः' याच मताचे असल्यामुळे त्यांनी रसाचा उत्कर्ष हेंच ज्ञानेश्वरीचें उद्दिष्ट ठेविलें. रसासंबंधीचा विचार पुढील 'उल्लेखां'त येईलच. तथापि संस्कृतांत रीति ह्या इतिहासजमा झाल्यानंतर नवोदित रसतत्त्वाचा आविष्कार करण्याच्या शैलीला सुटसुटीत असें नांवच नव्हतें. ती उणीव 'रेखा' ह्या सूचक व चपखल शब्दाने यथायोग्य रीतीने भरून काढली आहे.

रेखा व ज्ञानेश्वरांनंतरचे कवि— ज्ञानेश्वरांनंतरच्या महानुभावीय कवींपैकी किंवा ज्ञानेश्वरांच्या शेकडो कल्पनांची व शब्दांची अभिमानाने उसनवारी करणाऱ्या एकनाथ-मुक्तेश्वरादिकांपैकी कोणत्याहि कवीने 'रेखा' ह्या शब्दाचा पुनः उपयोग करूं नये हें बरेंच आश्चर्याचें आहे.

महानुभावीय कवींपैकी भास्कराने—

वाणितां कान्हु चौहातु मल्लु । ॐडॐ होतुसे नवलु
बोलु रसें दोंदिलु । नाचतु दिसें ॥[१]

१. शिशु. २१.

तया प्रमेयाची वोडवन । वरि दीजे साहित्याचें वोल्हावन॥[1]

हा संवादु श्रीकृष्णोद्धवाचा । मियां बोलिला प्राकृता वाचा
परि वोडौ सुकोक्तीचा । टाकों नेदीं ॥[2]

ह्या तीन ठिकाणीं ओडओ, वोडवन व वोडौ अशा शब्दाची योजना केली आहे. वोडवो किंवा वोडवन म्हणजे काव्यरचना असा अर्थ दिसतो. पहिल्या ओवींत नवलपूर्ण रचना झाल्यामुळे बोल रसाने पुष्ट होत्साता नाचतो, असें म्हटलें आहे. दुसऱ्या ओवींत पुराणांतील बोलांना प्रमेयाच्या रचनेंत बसविलें तर ते आकर्षक होतात असें तो म्हणतो व तिसरींत भाषा प्राकृत असली तरी शुकाची रचना मी कांही सुटूं देत नाही असे उद्गार आले आहेत. यावरून रस, आकर्षण किंवा डौल यांना धरून असलेल्या रचनेचा भास्कराने विचार केलेला दिसतो.

रचनापद्धतीच्या महत्त्वाविषयी 'वच्छहरण'कर्त्या दामोदर पंडिताचे विचार विशेषकरून वाचनीय आहेत—

पुराणिचे आरिख बोल । परि प्रबंधरचनासें नवल
ते सुगंधकदंबीचे परिमळ । तैसे वेधकु होती ॥[3]

माझ्या काव्याचा विषय जरी पुराणांतील आरिख म्हणजे आर्ष किंवा रूक्ष बोल असला तरी प्रबंधरचना ही नवलपूर्ण आहे. ह्या नवलाईच्या रचनेमुळेच रूक्ष बोल असले तरी ते सुवासिक कदंबवृक्षाच्या गंधाप्रमाणे चित्ताकर्षक होतात. आर्ष बोलांना वेधक करण्याचें सामर्थ्य हें नवलपूर्ण प्रबंधरचनेंत आहे असें म्हणून तो रचनाकौशल्याचें काव्यांतील स्थान सांगतो. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे त्याचें म्हणणें 'पदविन्यास किंवा अर्थविभूति त्याच असल्या तथापि काव्य हें ग्रथनकौशल्यामुळे नवें रूप धारण करतें' या सुभाषिताप्रमाणे आहे.

१ उ. गी. १२. २ उ. गी. ८२४. ३ वच्छ. १७.

याप्रमाणे काव्यांतील रचनाकौशल्याचें किंवा थोड्या अंशाने शैलीचें महत्त्व महानुभावांना ज्ञात असलें तरी त्यांनी तदर्थक असा 'रेखा' शब्द मात्र वापरलेला दिसत नाही. 'शिशुपालवधां'तील—

गरुड होऔ चालना । फुन रूपें **रेखां** उना
वरि वागेचिआं खुणां । काहीं नेणें ॥[१]

ह्या ओवींत तो शब्द संस्कृतांतील 'चित्रकलेंतील रूपरेषा' ह्याच सामान्य अर्थाने आला आहे. 'ऋद्धिपुरवर्णनां'तील भीतभंगाच्या वर्णनांत—

सुसाइलीं नाखिवें एकें । कवणा साध्य तें नाटकें
ते रसभावरूप**रेखे** । कवणु जाणे ?[२]

या ओवींत वस्त्रांचें वर्णन करितांना त्यावरील काढलेल्या चित्रांतील कौशल्य कोणाला साध्य होईल ?—त्यांतील रस, भाव, रूप व रेखा कोणास आकलन होतील ?—असें म्हटलें आहे. येथेहि रेखा शब्द चित्राची बाह्यरेषा या अर्थाने आलेला दिसतो. कदाचित् कवीला चित्रांतील रस, भाव किंवा रूप याप्रमाणे अमूर्त असलेली चित्र रेखाटण्याची शैली ही अभिप्रेत असेल. पण तसें निश्चित विधान करावयास सबळ पुरावा नाही. रेखा हा शब्द शैली ह्या निश्चितार्थाने वापरणारीं कांही ठिकाणें असंशोधित महानुभावीय वाङ्मयांत आढळणें असंभाव्य नाही. तसा आधार सापडल्यास या ठिकाणीं ज्ञानेश्वरांनी रसशैली या अर्थाने वापरलेल्या रेखा शब्दाचा पुनः एकदा आढळ होतो असें म्हणावें लागेल.

नंतरच्या संतकवींनी रेखेचा, शैलीचा किंवा काव्यरीतीचा वा रचनेचा महत्त्वपूर्ण निर्देश केलेला आढळत नाही.

१ शिशु. ९९२. २ ऋद्धि. ४२९.

प्रस्तुत 'उल्लेखा'चा इंग्रजी तर्जुमा १९४० त तिरुपति येथे भरलेल्या अखिल भारतीय पौरस्त्य परिषदेच्या मराठी विभागांत "The Conception of Rekha in Jnaneshwari" या मथळ्याखाली समाविष्ट झाला आहे.

निष्कर्ष

(१) 'रसाचा आविष्कार करण्याची शैली' ह्या अर्थानें 'ज्ञानेश्वरीं'त 'रेखा' ही अभिनव संज्ञा तीन ओव्यांत उपयोजिली आहे.

(२) आनंदवर्धनपूर्वकालीन संस्कृत साहित्यशास्त्रांत रीतिवादाला फार महत्त्व होतें. पण 'रीती'चें स्थान 'रसा'ने घेतल्यामुळे केवळ 'गुणां'वर आधारलेल्या रीति मागे पडल्या.

(३) संस्कृतांतील 'रीति' आणि मराठींतील 'रेखा' यांचें वैशिष्ट्य स्थूलमानानें असें मांडतां येईल—

संज्ञा—	रीति	रेखा
प्रणेता—	वामन	ज्ञानेश्वर
भूमिका—	विशिष्टपदरचना	अर्थशोभा
अधिष्ठान—	गुण	रस
साहित्यशास्त्रीय महत्त्व—	एक माजी काव्यतत्त्व	'रसशैली'साठी नवीन संज्ञा
इंग्रजी प्रतिशब्द—	Diction	Style.

(४) रेखा ह्या शब्दाचें मूळ संस्कृत साहित्यशास्त्रांत नाही. संस्कृत काव्यांत हा शब्द चित्राची बाह्य सौंदर्यरेषा या अर्थानें आला आहे व हाच अर्थ महानुभाव कवींना अभिप्रेत दिसतो.

(५) रेखा हा चित्रकलेंतील सौंदर्यसूचक शब्द ज्ञानेश्वरांनी काव्यांतील रसाविष्काराच्या पद्धतीकडे जोडून नवोदित साहित्यशास्त्राला आवश्यक असलेली एक अन्वर्थक संज्ञा निर्माण करून दिली.

उल्लेख नववा

भाव आणि सात्त्विकभाव

न भावहीनोस्ति रसः न भावो रसवर्जितः
भावयन्ति रसानेभिर्भाव्यन्ते च रसा इति।
—भरतमुनि*

र स भा वां ची अ न्यो न्य व्या प्ति— काव्याचे उत्कर्षहेतु असलेले अलंकार आणि रसाविष्कार करण्याची पद्धति 'रेखा' यांचा विचार केल्यानंतर आता रसाच्या मीमांसेकडे वळलें पाहिजे. संस्कृत साहित्यशास्त्रांतील 'रसा'ची प्रक्रिया ही रसाच्या मुळाशीं असलेल्या 'भावां'वर आधारलेली असल्यामुळे रसमीमांसेंत भावांनाहि खुद्द रसाइतकेंच महत्त्व आहे. अर्थात् भाव हे रसाचे कारणरूप असल्यामुळे त्यांचा विचार आधी करणें अवश्य आहे. तथापि भाव आणि रस ह्या सर्वस्वी स्वतंत्र संज्ञा नसून त्यांचें स्वरूप परस्परव्याप्त असल्यामुळे भावांचा विचार करितांना रसाच्या प्रक्रियेची भूमिका विशद करावी लागेल.

सं स्कृ तां ती ल र स प्र क्रि ये ची रू प रे षा— संस्कृत साहित्यशास्त्रांतील रसप्रक्रिया ही भरतमुनीच्या 'विभानुभावव्यभिचारिसंयोगात् रसनिष्पत्तिः' ह्या प्रसिद्ध सूत्राभोवती केन्द्रित झाली आहे. रसमीमांसकांचा मूलाधार हाच असल्यामुळे मराठींतील रसविषयक विचार करण्यापूर्वी संस्कृतांतील रसप्रक्रियेचा थोडक्यांत आढावा घेणें जरूर आहे.

* नाट्यशास्त्र, ६.३०.

काव्याचा संबंध प्राधान्येकरून चित्तवृत्तीशीं आहे—म्हणजेच 'भावा'शीं आहे. कारण निर्विकार चित्तांत प्रथमतः जी विक्रिया होते तिला 'भाव' अशी संज्ञा आहे. भाव शब्दाचे अनेक अर्थ होतात त्यांपैकी 'रसानुकूल विकार म्हणजे भाव'[1] ही व्याख्या येथे उद्दिष्ट आहे. वाणी, अंगरचना किंवा आंतरिक अनुभूति यांच्याद्वारें हे काव्यार्थाची भावना उत्पन्न करितात म्हणून यांना 'भाव' म्हटलें आहे. भाव आणि रस यांचा अति निकट संबंध असल्यामुळे कविता ही कोणकोणत्या भावांचें उद्बोधन करून रसाचा आस्वाद घ्यावयास लावते, हाच रस-मीमांसेचा प्रतिपाद्य विषय होय.

'रसतरंगिणी'काराने भाव हे दोन प्रकारचे सांगितले आहेत. आंतर आणि शारीर. पैकी आंतर हे स्थायित्वाच्या अपेक्षेने दोन प्रकारचे आहेत. मनुष्याच्या अंतःकरणांत नेहेमी स्थिर असणारे भाव म्हणजे स्थायी. हे मनांत बीजरूपाने किंवा वासनारूपाने कायमचे स्थित असतात. कोणत्या तरी अनुकूल अथवा यथेष्ट कारणांचें उद्बोधन मिळालें म्हणजे हा स्थायी भाव सहृदय मनुष्याच्या अंतःकरणांत जागृत होतो व पारिभाषिक शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे काव्यांतील अगर नाटकांतील विभाव—अनुभाव—व्यभिचारिभाव ह्या सामग्रीच्या सम्यक् प्रदर्शनाने हा परिपुष्ट होऊन उचंबळून येतो. अशा वेळीं सामाजिकाच्या अगर वाचकाच्या चित्तवृत्तीला अलौकिक, अत्युत्कट व स्वसंवेद्य असा आनंदास्वाद मिळतो त्यालाच 'रस' ही संज्ञा आहे.

'भावा'चे प्रकार— विभाव म्हणजे रसाला विशेषेकरून भावित म्हणजे उत्पादित करतात ते. सहृदयाच्या मनांतील स्थायी भावाला हे आस्वादासाठी अंकुरित करितात. विभावांचे प्रकार दोन : आलंबन विभाव आणि उद्दीपन विभाव. आलंबन म्हणजे नायक-

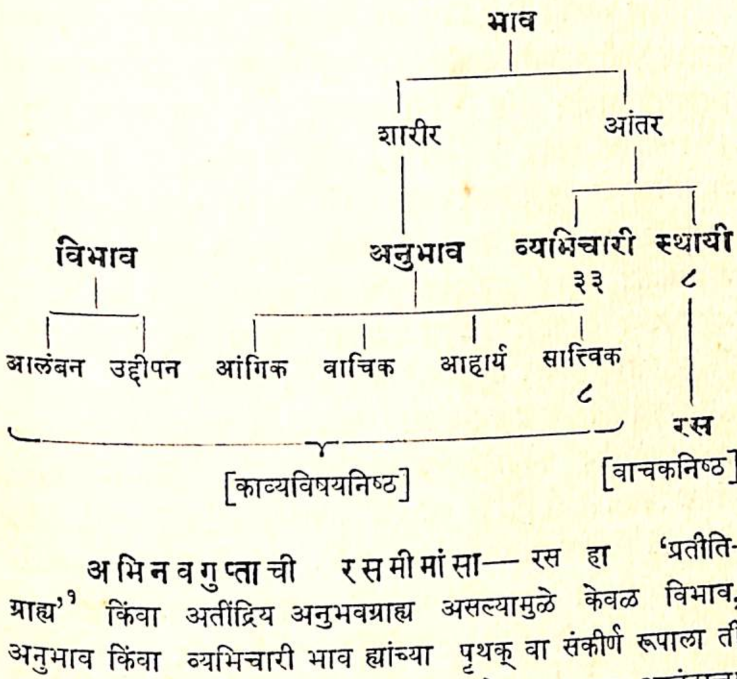
१ रसतरंगिणी, १. ४ पुढील गद्य.

नायिकादि. हे रसास्वादाचें मुख्य साधन किंवा आधार असल्यामुळे यांना 'आलंबन' विभाव म्हटलें आहे. पण स्थायी भावाचें उद्बोधन केवळ नायकनायिकाच करितात असें नव्हे तर एकांतवास, चंद्रोदय, कोकिलाकूजन, मलयानिल आणि आलंबनविभावांच्या चेष्टा, रूप, भूषण ह्यांमुळेहि रस उद्दीपित किंवा प्रवर्द्धित होतो. म्हणून या दुसऱ्या प्रकारच्या विभावांना उद्दीपन विभाव असें म्हणतात.

आलंबन अगर उद्दीपन विभाव म्हणजे सामान्यतः रसनिष्पत्तीचें 'कारण' होत. यांनी उद्बुद्ध किंवा जागृत झालेल्या स्थायीभावाला अनुभावित (प्रकाशित) करणाऱ्या नायक-नायिकादिकांच्या कार्यस्वरूप बाह्य चिन्हांना अनुभाव म्हणतात. अनुभव करून देणारे (किंवा अनु-पश्चात् भवन्ति–इत्यादि स्थायी भावानंतर प्रकट होतात) म्हणून ह्यांना 'अनुभाव' हें अभिमान आहे. हे चतुर्विध आहेत : 'कायिक'–भुजक्षेपादि, 'मानसिक'–प्रमोदादि, चतुर्भुजत्वाचा आरोप इत्यादि 'आहार्य' आणि स्तंभ, स्वेद, रोमाञ्च, स्वरभंग, वेपथु, वैवर्ण्य, अश्रु व प्रलय असे अष्ट 'सात्त्विक' भाव. अनुभाव हे दृश्यकाव्यांत आलंबन विभावाच्या (नटांच्या) ठिकाणीं प्रत्यक्षतः दिसतात, तर इतर काव्यांत त्यांची शब्दानेच अभिव्यक्ति होते.

स्थायी हा हृदयांत नेहेमी सूक्ष्म रूपाने विद्यमान असतो तर व्यभिचारी हे विद्युल्लतेप्रमाणे क्षणांत उदय पावून क्षणांतच विलीन पावतात. स्थायीला मदत करण्यापुरतेच हे उपस्थित होऊन नंतर निघून जातात म्हणून यांना 'संचारी' असेंहि म्हणतात. विभाव अगर अनुभाव ह्यांच्या मानाने हे स्थायी भावाला विशेष अभिमुख होऊन मिळून जातात म्हणून हे व्यभिचारी (वि+अभि+चारी) होत. ह्यांची संख्या निश्चित करणें शक्य नाही. तथापि एकदा भरताने ते निर्वेद, आवेग, दैन्य इत्यादि तेहतीस मानले आहेत.

भरताच्या मूळ सूत्रांतील विभावादि भावांचें जें वर वर्णन केलें आहे त्यांचा अन्योन्य संबंध पुढील आकृतीवरून अधिक स्पष्ट होईल:—



अभिनवगुप्ताची रसमीमांसा— रस हा 'प्रतीति-ग्राह्य'[1] किंवा अतींद्रिय अनुभवग्राह्य असल्यामुळे केवळ विभाव, अनुभाव किंवा व्यभिचारी भाव ह्यांच्या पृथक् वा संकीर्ण रूपाला ती संज्ञा देतां यावयाची नाही. ज्या वस्तूमुळे वाचकास आनंदाचा आस्वाद मिळतो ती वस्तु म्हणजे वरील भाव अगर त्यांचें सम्मीलन नसून ती सहृदय वाचकांच्या चित्तांतच स्थिरत्वभावाने असणारी विशिष्ट वृत्ति किंवा अवस्था होय. तिचेंच नांव स्थायी भाव. विभाव ह्या चित्तवृत्तीला उदित करतात, अनुभाव प्रकाशित करितात आणि संचारी भाव पुष्ट करितात. परंतु ज्या विशिष्ट प्रक्रियेमुळे स्थायी भाव हा

१ सर्वथा वीतविघ्नप्रतीतिग्राह्यो भाव एव रसः।— अभिनवगुप्त.

अलौकिक आनन्दावस्थेंत परिणत होतो ती प्रक्रिया कोणती ? भरताने केवळ 'विभावादिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः' एवढाच निर्वाळा दिला; पण 'संयोग' म्हणजे काय ? व 'निष्पत्ति' म्हणजे काय ?

ह्या शब्दांचे भिन्न भिन्न अर्थ मीमांसक, नैय्यायिक व सांख्य-शास्त्रज्ञ यांनी अनुक्रमें उत्पत्तिवाद, अनुमितिवाद व भोगवाद ह्यांच्या आधाराने लावले; परंतु 'अभिनवभारती'काराने त्या सर्वांचा निरास करून आपली स्वतंत्र व सर्वमान्य उपपत्ति मांडली. स्थायी भाव हा सामाजिकाच्या किंवा सहृदय वाचकांच्या ठिकाणीं अवस्थित आहे ही महत्त्वाची बाब त्यानेच प्रथम प्रकट केली. सहृदय मनुष्य हरघडीच्या जीवनक्रमांत अनेक प्रकारच्या भावांचा अनुभव घेतो व क्रमशः ह्या अनुभवजन्य भावांची त्याच्या हृदयावर वासना जमूं लागते. हेच संस्कार त्याच्या मनांत सूक्ष्मरूपाने दबा धरून बसलेले असतात. हे रति-हास-शोकप्रभृति स्थायीभाव मूळचे संस्काररूप वा वासनारूप असतात तें काव्यनाटकांतील वर्णनामुळे 'अभिव्यक्त' होतात. जोंवर असें अभि-व्यंजक मिळत नाही तोंपर्यंत त्या त्या भावांच्या अनुभवाचें रति, हास, शोक असें लौकिक स्वरूपच कायम असतें. परंतु ही वासना विभावादि-कांच्या प्रदर्शनाने जेव्हा प्रतीतिगत होते तेव्हा तिला 'रस' हें अभिधान प्राप्त होतें; मग तो रस शृंगार असो किंवा करुण असो.

हे स्थायी भाव किंवा रस भरताने केवळ आठच मानले तथापि नंतर त्या संख्येची वाढ झाली. रससंख्येच्या वादविषयांत शिरण्यापूर्वी आणि त्याबाबत मराठी कवींच्या मतांचा आढावा घेण्यापूर्वी खुद्द रसभावांसंबंधी त्यांचें काय धोरण आहे तें प्रथम पाहूं या.

ज्ञानेश्वर आणि भाव— 'ज्ञानेश्वरीं'त भाव ह्या शब्दाचा प्रयोग सामान्येकरून गीतेंतील अर्थाला धरून केला आहे. भाव म्हणजे स्थिति किंवा वृत्ति. सांख्यशास्त्रांत बुद्धीचे भाव आणि शारीरिक

भाव असा त्यांचा भेद केला आहे. सांख्यशास्त्रज्ञ बुद्धि हा प्रकृतीचा एक विकार मानतात. फुलाला ज्याप्रमाणे वास किंवा कपड्याला ज्याप्रमाणे रंग त्याप्रमाणे लिंग शरीराला हे भाव चिकटून राहतात.[१] प्रायः सांख्यशास्त्राची परिभाषा लक्ष्यांत घेऊनच गीतेंत 'भाव' शब्द वापरला असावा, असें 'गीतारहस्य'कारांचें मत आहे.[२] ज्ञानेश्वरांनी गीतेंतील पारिभाषिक अर्थाने जे 'भाव' शब्दाचे प्रयोग केले आहेत ते सोडून देऊन, त्याचप्रमाणे देहभाव, ब्रह्मभाव अशा अमुक'पणा'दर्शक भाव शब्दाचाहि विचार न करितां साहित्यशास्त्रपर 'रसानुकूल मनोविकार' ह्या अर्थाच्या 'भाव' शब्दाची चिकित्सा मात्र येथे विहित आहे.

तंव अर्जुनु म्हणे देऊ । **परचित्तलक्षणा**चा राऊ
भला जाणितला जी भाऊ । मानसु माझा ॥[३]

दुसऱ्याच्या 'चित्ताचें लक्षण' जाणणाऱ्या देवश्रेष्ठाने माझ्या मनांतील 'भाव' जाणून घेतला या उद्गारावरून ज्ञानेश्वरांना भाव म्हणजे चित्तलक्षण किंवा मनोविकार हा अर्थ परिचितच दिसतो. आता या 'भावा'चा रसानुकूल असा निर्देश करणारीं ठिकाणें पाहिलीं पाहिजेत.

रसाचें अधिष्ठान श्रोतृहृदय— नवव्या अध्यायाच्या मंगलाचरणांतील 'भावांपासून रसांची निर्मिति कशी होते?' या प्रश्नावर प्रकाश पाडणाऱ्या पुढील ओव्या पाहा—

अर्थु बोलाची वाट न* पाहे । तेथ अभिप्राऊचि अभिप्रायातें विये
भावांचा फुलौरा होंतु जाये । मतीवरि ॥

१ **सांख्यकारिका**, ४०.
२ पाहा बा. गं. टिळक : **गीतारहस्य**, पृ. १८८–९.
३ ज्ञा. ५.१६२.

* सांप्रदायिक प्रतींत 'अर्थ बोलाची वाट पाहे' असा पाठ आहे. त्याहून वरील पाठ प्रशस्त आहे. तथापि तेथेहि 'अर्थ हा शब्दांची वाट पाहातो, कारण शब्दांची उपस्थिति नसते; तर केवळ अभिप्रायसंक्रमणामुळेच अर्थनिष्पत्ति होते' अशा तऱ्हेचा अर्थ करितां येईल.

> म्हणौनि संवादाचा सुवाउ ढळे। तरि हृदयाकाश सारस्वतें वोळे
> श्रोता दुश्चिता तरि वितुळे। मांडला रसु ॥[१]

—वक्तृत्वाला अवधान मिळालें म्हणजे प्रतिपाद्य अर्थ परिपुष्ट होतो; अर्थ हा प्रत्यक्ष शब्दांची वाट पाहात नाही, तेथे वक्त्याच्या मनांतील अभिप्रायापासूनच श्रोत्यांच्या मनांत अभिप्राय उत्पन्न होतो—वक्त्याच्या मनांतील अर्थाचें श्रोत्याच्या मनांत प्रत्यक्ष शब्दांवाचून संक्रमण होतें व 'वाचमर्थोनुधावति' या न्यायानें श्रोते मनांतल्या मनांत प्रत्यक्ष सांगितल्यावाचून अर्थ जाणतात–आणि मनावर भावांचा बहर* येऊं लागतो. याप्रमाणे अनुकूलता (संवाद)रूपी चांगला वारा सुटला असतां हृदयरूपी आकाश रसमयतेने (सारस्वतरूपी ढगांनी) भरून जातें आणि परिपोषित झालेल्या रसाने कठिणहृदयी श्रोत्याचें देखील चित्त द्रवून जातें.

या उताऱ्यावरून भाव आणि रस यांचा अन्योन्य संबंध व्यक्त होत आहे. साहित्यशास्त्रांत वर्णिल्याप्रमाणे 'भावा'चा उद्गम वक्त्याच्या ठिकाणीं म्हणजे आलंबन विभावाच्या ठिकाणीं दाखविला असून त्याचेंच हृदय सारस्वतानें व्यापून जातें असें म्हटलें आहे. तथापि ह्या भावांच्या संयोगामुळे जो रस मांडला जातो तो मात्र श्रोत्यांच्या (म्हणजे सामाजिकांच्या) मनांत. प्रस्तुत ठिकाणीं रसाचें वैशिष्टय हें की, त्यामुळे 'दुश्चिता' म्हणजे दुश्चित्त असा अरसिक श्रोता देखील द्रवून जातो. यांतील गर्भितार्थ असा की रसामुळे सामान्यपणें दुश्चित्त नसलेला म्हणजे रसिक श्रोता द्रवून जातो.

लगेचच्या ओवींत तर स्पष्टच म्हटलें आहे की—

> आहो चंद्रकांतु द्रवता किरु होये। परि ते हातवटी चंद्रिं किं आहे
> म्हणौनि वक्ताचि वक्ता न्हवे। श्रोतेनि विण॥[२]

१ ज्ञा. ९. २७ व २८.

* फुल्लौरा म्हणजे बहर blossom (फुल्ल=to bloom) किंवा पांगारकरांनी म्हटल्याप्रमाणे पुष्पोद्गम (म. वा. इ. खंड १, पृ. ३७०, टीप).

२ ज्ञा. ९.२९.

—अहो, लोक चंद्रकांत मण्याला पाझर फुटतो असें म्हणतात व वस्तुतः पाहिलें तर तें खरेंहि आहे—जसा वक्ता देखील बोलतांना द्रवून जातो हें तर खरेंच. तथापि पाझर फोडण्याचें कौशल्य किंवा योग्यता कोणाची? अर्थात् चंद्राची पक्षीं श्रोत्याची. म्हणून श्रोत्यावाचून असलेला वक्ता हा वक्ताच नव्हे! रसनिष्पत्तिप्रीत्यर्थ वक्ता, वक्तृत्व, भावादिक सामग्री ही केवळ साधनीभूत असून रसाचा उद्भव किंवा योग्यता ही सहृदयाच्याच ठिकाणीं आहे असा ध्वन्यर्थ यांतून प्रकट झाला आहे.

उदित झालेल्या भावाचें रूप म्हणजे रस—रस म्हणजे भावांच्या सामग्रीपासून निष्पन्न होणारें विशिष्ट भावाचें परिणत स्वरूप, हा जो वरील उताऱ्यांतील मतलब आहे त्यालाच पुष्टि देणारा दुसरा उतारा पाहूं या.

दहाव्या अध्यायाच्या सुरुवातीस मूळ गीता ग्रंथ आणि ज्ञानेश्वरी यांचें तुलनात्मक महत्त्व वर्णितांना असें म्हटलें आहे की, दोघांना एकमेकाशीं ताडून पाहिलें असतां मूळ कोणतें व टीका कोणती हें समजणार नाही. सुंदर शरीरावर सुंदर अलंकार घातले तर कोणी कोणाला शोभा आणली हें कसें समजणार?—

ऐसी देशी आणि संस्कृत वाणी। एकां भावाचां सुखासनीं
शोभती ते आणि। चोखटा आइकां॥
उदैलेयां भावा रूप। करितां लागे रसवृत्तिचें वडप
चातुर्य म्हणे हें पडप। जोडलें आम्हां॥
तैसें देशियेचें लावण्य। हरौनि रसां आणिजैल तारुण्य
मग म्हणिपैल अगण्य। गीतातत्त्व॥[1]

[1] ज्ञा. १०.४४ ते ४६.

—त्याचप्रमाणे मराठी आणि संस्कृत ह्या दोन्ही भाषा एकाच भावनेच्या सौख्यपदावर विराजमान झाल्या आहेत; त्यांचें चांगलेंसें प्रकट स्वरूप (आविर्भाव) आता ऐका. ज्याप्रमाणे उदित झालेल्या भावांचें (विभावानुभावादिकांनी) योग्य चित्रण केलें असतां त्या ठिकाणीं रसप्रकर्षाचा वर्षाव होतो आणि चातुर्य हें 'आम्हाला चांगलीच प्रतिष्ठा मिळाली' असें म्हणतें, त्याचप्रमाणे (प्रस्तुत काव्यांत) मराठी भाषेचें सौन्दर्य लुटून आणून रसांना टवटवी आणिली जाईल आणि मग गूढ अशा गीतेच्या वास्तविक स्वरूपाचें निरूपण केलें जाईल.

वरील शेवटच्या दोन ओव्यांत गीतेच्या रसभरित निरूपणाला रंगभूमीवरील अभिनयद्वारा प्रकट होणाऱ्या भावाविष्काराचा व तज्जन्य रसनिष्पत्तीचा दाखला दिला आहे असें दिसतें. कारण 'उदैलेया भावा रूप। करितां लागे रसवृत्तिचें वडप' म्हणजे उदय पावलेल्या भावाचें (रूपयति=to represent on stage) अभिनयद्वारा प्रदर्शन केलें असतां रसोत्पत्ति होते आणि चातुर्य अनायासेंच शोभिवंत होतें. अर्थात् रंगभूमीवर रसनिष्पत्ति ही चातुर्ययुक्त अभिनयामुळे होते; परंतु गीतातत्त्व-निरूपणांत अभिनयाला वाव नसल्यामुळे केवळ देशी 'भाषे'चेंच सौन्दर्य हिरावून आणून येथे रसांना तजेला आणला जाईल, असा ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टान्ताचा मथितार्थ दिसतो.

यावरून ज्ञानेश्वरांनी रसांची केवळ अपेक्षा दाखविली आहे एवढेंच नसून ते रस मोठे टवटवीत व भर ज्वानींत आलेले पाहिजेत असें म्हटलें आहे. आणि रसांना ही यौवनावस्थेंतील लकाकी आणावयाची कोठून?—तर देशी म्हणजे मराठी भाषेचें लावण्य लुटून! लहान मूल वयांत येत असतांना आपल्या जननीचीं लावण्यादि लक्षणें धारण करूनच तें वाढत असतें. त्याप्रमाणे प्रस्तुत काव्याने देशी भाषेचें शब्दादि सौष्ठव ग्रहण केल्यामुळे रस हे परिपुष्ट होऊन उत्कटतेने अवतीर्ण होतील व तदन्वित असें गीतातत्त्व निरूपिलें जाईल, असा भावार्थ.

तात्पर्य, वरील ओवींतील दृष्टान्तावरून भावाचें अभिनय द्वारा वा शब्दद्वारा प्रदर्शन केलें असतां रसवृत्तीची प्राप्ति होते हा ज्ञानेश्वरांचा सिद्धान्त उपलब्ध झाला आहे. त्यांतील मूलभूत कल्पना दण्डीच्या 'रूपबाहुल्ययोगेन रतिः शृंगारतां गता'[१] ह्या कल्पनेप्रमाणे आहे यांत संशय नाही. अर्थात् दण्डीने रसांना 'रसवत्' नामक अलंकारांत समाविष्ट केल्यामुळे त्याचा रसविषयक दृष्टिकोण ज्ञानेश्वरांच्यापेक्षा निराळा आहे, हें सांगणें नको. 'रूपबाहुल्ययोगेन' याचा अर्थ 'विभावानुभावव्यभिचारिभावादिभिः परिपोषः तस्य संबन्धेन'[२] असा आहे. पण ज्ञानेश्वरांना हे भाव नाटयांत चित्रित करितात त्याचा दाखला द्यावयाचा दिसतो.

'रसाच्या प्रकर्षाखेरीज नुसत्या चातुर्याला कांही प्रतिष्ठा नाही' हा जो 'चातुर्य म्हणे हें पडप। जोडलें आम्हां' या चरणापासून ध्वन्यर्थ निघतो, त्यांतील आशय 'अग्निपुराण'काराने म्हटल्याप्रमाणे 'वाग्वैदग्ध्यप्रधानेऽपि रस एवात्र जीवितम्'[३] असाच नाही काय?

ज्ञानेश्वर व स्थायी भाव— वरील दोन्ही उताऱ्यांतून ज्ञानेश्वरांनी 'भाव' हा शब्द रसानुकूल विकार ह्या साहित्यशास्त्रीय अर्थाने वापरला आहे हें निश्चित झालें आहे. सर्वसाधारणतः रसाचा मुख्य घटक जो स्थायी तोच त्यांना वरील वेच्यांतील 'भाव' शब्दावरून अभिप्रेत असावा.

'ज्ञानेश्वरी'च्या प्रास्ताविक भागांत चित्ताला चकोराचा हळुवारपणा आणून कुमुदिनी–चंद्राप्रमाणे 'आपला ठाव न सोडतां अनुराग भोगला पाहिजे,' असें म्हणून—

१ पाहा **काव्यादर्श, २. २८१.**
२ **काव्यादर्श**–'प्रभाव्याख्या' (रंगाचार्य रड्डीकृत, पुणें १९३८), पृ. २६५.
३ **अग्निपुराण, ३३७ (३३).**

ऐसेनि गंभीरपणें । **थिरावलेनि अंतष्करणें**
आथिला तो जाणे । मातु इये ॥[1]

असे उद्गार काढले आहेत. 'थिरावलेनि अंतष्करणें' म्हणजे 'स्थायी' अशा 'भावा'ने ह्या ग्रंथांतील आशय जाणून घ्यावा अशी येथे स्थायी भावाची अगदी पुसट कल्पना व्यक्त झालेली दिसते. तथापि त्यांनी 'स्थायी' ह्या भावाचा स्पष्ट नामनिर्देश कोठे केला नाही.

'सत्त्व' म्हणजे काय?— साहित्यशास्त्रोक्त भावांपैकी ज्या भावांचा ज्ञानेश्वरादि सर्व कवींनी नामनिर्देशच नव्हे तर पल्लवित वर्णन केलें आहे ते भाव म्हणजे 'सात्त्विक'भाव होत. विभाव हे रसनिष्पत्तीस कारणीभूत असून अनुभाव हे विभावादिकांचें–विशेषतः आलंबन विभावाचें-कार्यस्वरूप असलेलीं प्रकट चिन्हें होत ही साहित्यशास्त्रोक्त कल्पना रसप्रक्रियेचा विचार करितांना स्पष्ट झालीच आहे. स्थायी भावाला किंवा स्थायिभावात्मक रसाला अनुभावित किंवा प्रकाशित करणाऱ्या अनुभावांपैकी सात्त्विक भावांचा ज्ञानेश्वरांनी फार वेळां आठव केला आहे.

सात्त्विक भावांना उद्देशून ते 'हे सत्वाचे सात्विक। किं चैतन्याचे आंगिक'[2] असें म्हणतात. त्यांच्या मतें सात्त्विक म्हणजे सत्त्वाचे : पण सत्त्व म्हणजे काय?

जें **सात्विकाचे**नि वडपें । गेलें अध्यात्मिक खरपें
साहाजें निरोलले वापे । चतुर चित्ताचे ॥[3]

—सात्त्विकांच्या (पर्जन्य) वृष्टीमुळे आत्मविषयक काठिन्य नाहीसें झालें आणि अनायासें चतुरचित्तरूपी वाफे निर्मळ केले गेले. ह्या ठिकाणीं सात्त्विक आणि अध्यात्मिक ह्या विरोधदर्शक संज्ञा समजल्या तर ज्ञानेश्वरांना 'सत्त्व' ह्याचा शरीर हा अर्थ विवक्षित असावा असा तर्क होतो.

१ ज्ञा. १. ६१. २ ज्ञा. ५. १३९. ३ ज्ञा. ६.४८७.

स्वसुखें विश्व कोंदे । धर्माचें जगीं नांदे
भक्तांसि होंति दोंदें । सात्विकाचीं ॥[१]
जैसेनि स्मरतेनि आदरें । सबाह्य सात्विकें भरे
जवं कठिनपण कां विरे । अहंभावाचें ॥[२]
तैसें प्रयाग होंत सामरस्याचें ।
वरि उभ्साण तरंगत आहे सात्विकाचें
तें संवादचतुःपथिचे । गणेश जाले ॥[३]
तिये विनयद्रुमांचिये आरवीं । सुरवाडली सात्विकां माधवी
म्हणौनि करसंपुष्टपालवी । तूं होंतासि फल ॥[४]

सात्त्विक भावांचा निर्देश केलेल्या ह्या ओव्या सूक्ष्मतेने तपासल्या तर असें दिसेल की, त्यांना 'सात्त्विक' या शब्दाचा 'शरीरावरील' असा अर्थ अभिप्रेत असणें शक्य आहे.

संस्कृतांतील 'सत्त्व' शब्दाचा अर्थ— सात्त्विकभावासंबंधी धनंजयाने 'सत्त्वादेव समुत्पत्तेस्तच्च तद्भावभावनम्' असें म्हटलें असून 'सत्त्व' ह्याचा अर्थ डॉ. हासने inner nature असा केला आहे.[५]

हेमचन्द्राने 'सत्त्व' शब्दाची 'सीदत्यस्मिन्मनः' अशी व्युत्पत्ति देऊन 'सत्त्वगुणोत्कर्षात्साधुत्वाच्च प्राणात्मकं वस्तु सत्त्वम्'[६] असा त्या

१ ज्ञा. ४.५४. २ ज्ञा. ६. १८७. ३ ज्ञा. १०.१०८.

४ ज्ञा. ११.१३२. या ओवीचा अर्थ—हे श्रीकृष्णा, तुझें विश्वरूप पाहणाऱ्या देवांनी तुला वंदन करण्यासाठी हात जोडले असून त्यांच्या विनयरूपी वृक्षांच्या बागेंत सात्त्विकभावरूपी वसंताचें सुखागमन झाल्यामुळे त्यांच्या करसंपुटरूपी पालवीला तुझ्या प्राप्तीचें फळ लाधलें आहे ! येथे सात्त्विक भावांना वसंत म्हटलें असून विनयाला वृक्ष व हातांना पालवी म्हटलें आहे.

५ Dr. Haas : *The Dasarupa* (New York, 1912) p. 108.

६ काव्यानुशासन, २. ५१ व त्यावरील वृत्ति पाहा.

शब्दाचा 'प्राण'वाचक अर्थ केला आहे. सात्त्विक भावांची गणना नाट्यशास्त्राप्रमाणे 'अनुभावां'त होत असतांना हेमचंद्र त्यांना 'भाव' समजतो. इतकेंच काय पण 'रत्यादयश्चित्तवृत्तिविशेषाः पूर्वं संविद्रूपाः समुल्लसन्ति, तत आभ्यन्तरप्राणान् ते स्वरूपाध्यासेन कलुषयन्ति'—म्हणजे सुप्त असलेले स्थायी भाव उदित किंवा जागृत होत असतांना मार्गांत ते 'प्राणा'च्या प्रांतांत आले म्हणजे प्राणाच्या संनिकर्षामुळे त्यांची जी अवस्था होते त्यांनाच 'सात्त्विकभाव' असें म्हटलें आहे.

हेमचन्द्राप्रमाणे 'साहित्यदर्पण'कार विश्वनाथानेहि

विकाराः सत्त्वसंभूताः सात्त्विकाः परिकीर्तिताः
सत्त्वमात्रोद्भवत्त्वात्ते भिन्ना अप्यनुभावतः ।[1]

असें म्हणून सत्त्व शब्दाची व्याख्या 'सत्त्वं नाम स्वात्मविश्रामप्रकाशकारी कश्चनान्तरो धर्मः'[2] अशी केली आहे. सामान्य अनुभाव हीं केवळ बाह्य चिन्हें होत. त्यांमुळे रसाची अभिव्यक्ति नेहेमी होईलच असें नाही. तथापि सात्त्विकभावांचा मात्र रसाशीं अविच्छिन्न संबंध आहे आणि ते रसोद्भव दर्शविण्यासाठीच प्रकट होतात म्हणून एका दृष्टीने ते सामान्य अनुभावांहून वरच्या दर्जाचे भाव होत, अशा कल्पनेमुळे विश्वनाथाने त्यांचा निर्देश स्वतंत्र रीतीने केला आहे.

विश्वनाथाच्या आधी होऊन गेलेल्या व ज्ञानेश्वरांना साधारणतः समकालीन असलेल्या 'रसतरंगिणी'कार भानुदत्ताने मात्र धनंजय-धनिकांच्या[3] 'सत्त्वं नाम परगतदुःखभावनायामत्यन्तानुकूलत्वम्—परकीय शोक (किंवा हर्ष) यांची भावना करण्याची स्वकीय अंतःकरणाची अत्यंत अनुकूलता' ह्या अर्थाचें खंडन करून 'अत्रेदं प्रतिभाति सत्त्व-

१ साहित्यदर्पण, ३.१३४. २ सदर (निर्णयसागर १९३१) पृ. १४४.
३ ह्यांच्या मतांचें संकलन शारदातनयकृत **'भावप्रकाशनां'**त पृ. १४वर पाहावें.

शब्दस्य प्राणिवाचकत्वात्। अत्र सत्त्वं जीवच्छरीरं तस्य धर्माः सात्त्विकाः'[१] असा सिद्धान्त मांडला आहे. सात्त्विकभावनिरूपणासाठी त्याने स्वतंत्र 'तरङ्ग' दिला असून स्थायी व व्यभिचारी ` 'आंतर'भाव आहेत व सत्त्वापासून म्हणजे शरीरापासून उद्भूत होणारे सात्त्विक हे 'शारीर'भाव आहेत असें प्रतिपादन केलें आहे.

धनंजयप्रभृतींनी केलेला सत्त्व शब्दाचा अर्थ ज्ञानदेवांना मान्य नाही असें कांही निश्चयपूर्वक म्हणतां येत नाही. तथापि वर दिलेल्या ओव्यांचें निरीक्षण केलें असतां भानुदत्ताचा अर्थ त्यांना अभिप्रेत असणें अधिक संभवनीय वाटतें.

सात्त्विकभावांचा रसाशीं संबंध— आठव्या अध्यायांत अर्जुनाचें शंकानिरसन झाल्यामुळे त्याला झालेल्या आनंदाचें वर्णन करितांना अर्जुनाच्या आधी कृष्णाच्याच अंगावर सात्त्विक भाव प्रकट झाले असें म्हटलें आहे—

म्हणौनि **सात्त्विकां भावां**ची मांदी ।
कृष्णा आंगिची अर्जुना आदिं
न समातसे परि बुद्धी । संवरुनि देवें ॥
मग पीकलेया सुखाचा परिमलु ।
कां निवालेया अमृताचा कल्लोलु
तैसा कोवला आणि **रसालु** । बोलु बोलिला ॥[२]

येथे सात्त्विक भावांचा उदय बोल बोलणाऱ्याच्या म्हणजे आलंबन विभावाच्या ठिकाणीं दाखविला आहे. व त्याच्याच बोलण्याला 'रस'युक्त म्हटलें आहे. 'रसाळ बोल' हे शब्द वाच्यार्थानें घ्यावयाचे नाहीत, कारण रस हा बोलांत नसून श्रोत्यांच्या ठिकाणीं असतो हें ज्ञानेश्वरांनी अनेकदा स्पष्ट केलें आहे.

१ रसतरंगिणी, ४.१ पुढील गद्य. २ ज्ञा. ८.५५ व ५६.

अठराव्या अध्यायांत संजयाने कृष्णार्जुनाचा रोमहर्षण संवाद ऐकल्यावर 'सात्विकें हीरौनि' त्याचा संजयपणाचा आठव जणू नाहीसा झाला आणि—

रोमांच जवं फरके । तवं तवं आंग सुरके
स्तंभस्वेदातें जीके । एकला कंपु ॥
अद्वयानंद परिसें । दृष्टि रसमय जाली असे
ते अश्रु नव्हंति जैसे । द्रवत्वचि ॥[१]

याप्रमाणे संजयाची दृष्टि 'रस'मय झाली असें वर्णन केलें आहे. येथे 'ते अश्रु नसून द्रवत्वच होय' अशा अपह्नुतीने रसावस्थेचें वर्णन केलें आहे. अर्थात् एका दृष्टीने सात्त्विकभाव हे रसाचे कारण तर कांही अंशीं ते रसाचे कार्यहि आहेत असें ध्वनित झालें आहे.

सात्त्विक भावांची संख्या व त्यांचें वर्णन—

आनंदमोहबहल । सात्विकाचें मुकुल
तें उमललें **अष्टदल** । ठेउं वरि ॥[२]
किंबहुना सात्विकां **आठां** । चाचरु मांडतां उमेठा
संजय जाला असे चौहटा । भावभवनिचा ॥[३]

असे अनेक ठिकाणीं उद्गार काढले आहेत त्यावरून संस्कृतांतील सात्त्विकभावांच्या 'अष्ट' संख्येविषयी ज्ञानेश्वरांचा कांही मतभेद दिसत नाही.

आता अष्टसात्त्विकभावांचें ज्यांत सुरस वर्णन आलें आहे असे कांही उतारे पाहूं : नवव्या अध्यायाच्या शेवटीं कृष्णार्जुनसंवादाचा आठव होऊन संजयाची जी विलक्षण अवस्था झाली तिचें वर्णन—

एतुलें हें वाडें सायासें । जवं बोलतसे हृदें मानसें
तवं न धरेचि आपुलेया ऐसें । **सात्विकें** केलें ॥

१ ज्ञा. १८.१५८५–६. २ ज्ञा. १५. ६. ३ ज्ञा. १८. १५८८.

स्तंभ	चित्त चावठेलें आठौ घेंत ।
स्वरभंग	वाचा पांगुलैली जेथिची तेथ
रोमांच	आपादकंचुकित । रोमांचीं जालें ॥
अश्रु	अधोन्मीलित डोले । वरिषताति आनंदजलें
वेपथु	आंतुला सुखोर्मीचेनि बलें । बाहिरि कांपे ॥
स्वेद	पैं आघवांचि रोममूलीं । आलां स्वेदकणीं निर्मलीं
वैवर्ण्य	लेइला मोतियांची कडियाली । आवडे तैसा ॥
प्रलय	ऐसा महासुखाचेनि अतिरसें । जेथ आटणी होईल जीवदशे
	तेथ निरोविलें व्यासें । तें नेंदी चि हों ॥[1]

विश्वरूपदर्शनानंतरच्या अर्जुनाच्या स्थितीचें वर्णन संजयाने 'ततः स विस्मयाऽविष्टो हृष्टरोमा धनंजयः। प्रणम्य शिरसा देवं कृताञ्जलिरभाषत'[2] असें केलें आहे तेंच आता ज्ञानेश्वरांच्या मुखाने ऐकूं म्हणजे त्यांत सात्त्विक भावांचें दर्शन होईल—

आंतु महानंदा चेइरें जालें । बाहीरि गात्रांचें बल हारपौनि गेलें
आपाद पां गुंतलें । पुलकांचलें ॥
वारिषियेच्चिये प्रथम दशे । वोहललेया शैलाचें सर्वांग जैसें
विरुढे कोवलां अंकुरीं तैसे । रोमांच आले ॥
सितला चंद्रकरीं । जैसा सोमकांतु पाल्हालु धरी
तैसिया स्वेदकणिका शरीरीं । दाटती असति ॥
माझि सांपडलेनि अलिउलें । जलावरि कलिका जेवि आंदोले
ते विश्वासोर्मीचेनि बलें । कांपतसे ॥
कर्पूरकदलिचीं गर्भपूटें । उकलति कर्पुराचेनि कोंधाटें
पुलिका गलति तेवि थेंबटें । नेत्रौनि पडति ॥

१ ज्ञा. ९. ५२१–५.   २ गीता, ११.१४.

ऐसा सात्विका आठांहि भावां । परस्परें वर्त्ततसे हेवा
तेथ ब्रह्मानंदाची जीवा । राणीव फावली ॥[१]

वरील दोन उताऱ्यांत सात्त्विक भावांचा उदय झाल्याचें वर्णिलें आहे, तर अठराव्या अध्यायांत अर्जुनाने अंगावर उमटलेले सात्त्विकभाव सावरून घेतले याचें मार्मिक वर्णन आलें आहे.[२]

भास्कर व विभावानुभावव्यभिचारी— भास्कराच्या 'शिशुपालवधां'त जलकेलीच्या वर्णनांत पुढील ओवी आली आहे—

लाजेचिअे बुंधीभीतरी । गुप्तावेॐ लपविर्ती तियां सुन्दरी
हा भाॐ वाणितां जासी अतिच्यारी । तरी रसिकु कोपती॥[३]

तसेंच रुक्मिणीची विरहावस्था अशी वर्णिली आहे—

अठवितां एकांतीची खुण । प्राणां होअे मेल्हवण
हा भाॐ सांगितां विरैती अंतःकरण । श्रोतेयांचीं ॥
वैदर्भी प्रियालापु आठवी । हा भाॐ न बोलों भास्करकवी
जगासी विरहोऽवच्छा होईलु नवी । तुझेनि रसाळुपणें ॥[४]

अमुक एक 'भाव' अतिरिक्त वर्णन केल्यास 'रसज्ञ' लोक रागावतील; अमुक एका 'भावा'च्या वर्णनामुळे श्रोत्यांचीं मनें द्रवीभूत होतील; अमुक 'भाव' बोलूं नये कारण तसें केल्यास 'रसाळुपणा'मुळे जगाला विरहावस्था प्राप्त होईल, असें जेव्हा भास्कर म्हणतो तेव्हा त्या 'भाव' शब्दाचा अर्थ मनाची इच्छा एवढाच राहत नसून त्याचा साहित्यशास्त्रोक्त म्हणजे रसानुकूल अशा एखाद्या 'भावा'शीं कांहीतरी लागाबांधा असला पाहिजे.

उदाहरणार्थ, वरील पहिल्या ओवींत सुंदरींनी लज्जेच्या पडद्याआड गुप्तावयव लपविल्याच्या स्थितीचें वर्णन आहे. आधीच्या ओव्यांत शृंगाररसाचा उठाव असल्यामुळे येथे अतिरिक्त झाल्यास काव्यरसिकांना

१ ज्ञा. ११.२४२–७.
२ पाहा ज्ञा. १८. १५३९–४३.
३ शिशु. ७१९.
४ शिशु. ८५०–१.

न खपणारें स्त्रियांच्या गुप्तावयवांचें वर्णन अनुचित ठरून रसाऐवजी 'अनौचित्य-प्रवृत्त' असा रसाभास उत्पन्न झाल्यास रसिक कोपणार हें उघड आहे! म्हणून शृंगाररसाचें आलंबन ज्या सुंदरी त्यांच्या गुप्तेंद्रियें लपविण्याच्या चेष्टांना दिलेल्या 'भाव' शब्दावरून कवीला या ठिकाणीं 'उद्दीपन विभाव' अभिप्रेत असला पाहिजे.

दुसऱ्या उताऱ्यांत श्रीकृष्णाशीं केलेल्या एकांताची खूण आठविल्यामुळे वैदर्भीच्या प्राणांचा अस्त होऊं लागला ह्या भावाचें किंवा तिच्या प्रियालाप आठविण्याच्या 'भावा'चें वर्णन केल्यास जगाला विरहाची स्थिति अनुभवावी लागेल असें म्हटलें आहे. येथे विप्रलंभ शृंगाराचा रति हा स्थायी भाव सूचित केला आहे. तथापि वैदर्भीच्या प्रियालापस्मरणाला उद्देशून जो 'भाव' शब्द वापरला आहे त्यावरून भास्कराला स्थायीभावाला प्रकाशित करणारा 'अनुभाव' विवक्षित असावा.

श्रीकृष्ण इंद्रप्रस्थास आले त्या वेळीं कृष्णस्त्रियांचें—

एकीं प्रेमें उत्कंठिता । पाहावियां उठीनिलियां असासिता
तियांचें भाउ वाणिता । कवींसी माथा तुकविण ॥[1]

असें वर्णन केलें आहे. इतर कवींना डोकीं लवविण्यास लावीन असें त्या स्त्रियांच्या भावांचें वर्णन करीन असें जेव्हा भास्कर म्हणतो तेव्हा त्याच्या मनांत कृष्णस्त्रियांच्या हृदयांतील आवेग, औत्सुक्य इत्यादि व्यभिचारी भाव उद्दिष्ट असावे असें स्पष्ट दिसतें.

म हा नु भा वां चें सा त्वि क भा व - व र्ण न — भास्कराने विभावादि भावांचें वर्णन करितांना त्यांना 'भाव' ही सामान्य संज्ञा दिली; पण सात्त्विक भावांचें मात्र तो नामनिर्देशासह वर्णन करितो—

आपुलेनी शिहाणेपणें । आंगीचे सात्त्वीकु लपउ जाणे
फुन चोळी तानताअे जेणें । तो भाउ लपवेना ॥[2]

१ शिशु. ६००. २ शिशु. २८९.

—रुक्मिणीच्या अंगप्रत्यंगांतून श्रीकृष्णविषयक अनुराग सात्त्विक भावांच्या रूपाने ओसंडत होता. ती आपल्या स्वाभाविक चातुर्याने यावेळीं सात्त्विकभाव लपवून ठेवले पाहिजेत हें जाणत होती. पण तिच्या शरीरकंपामुळे चोळीला ताण पडल्याने त्या संगमोत्सुकेला तो भाव लपवितां आला नाही! म्हणून तिची दासी तिला थट्टेने म्हणते—

कंपु लपविसी आंगिचा । स्वेदू पुसिसी कपोळीचा
एसनां भाउ उचंबळला मनींचा । तेआं तूं कांई करींसि ?[1]

भास्कराने केलेलें 'कंपा'चें दुसरें एक वर्णन पाहा—

लावण्याचा सरोवरीं । मुखकमलाचें पातें थरारीं
तेवि अधरू कांपे भारी । प्राण कां पाचा ॥[2]

सात्त्विकभावांपैकी कंप आणि स्वेद हे भास्कराचे विशेष आवडते भाव होत हें पुढील भक्तवर्णनावरूनहि दिसेल—

प्रेमसमुद्राचें भरितें जैसें । आनंदाश्रु येति तैसे
किं सुखा डीर फुटले मीषे । पुळुकांचेनि ॥
आनंदा पाझरू फुटला । तैसा स्वेदु ये कपोळा
उरुकें दाटतु दिसे उमाळा । कंपादि भावांचा ॥[3]

'वच्छहरणां'त श्रीकृष्णदर्शनाने वाकलेल्या वृंदावनांतील तरूंची नम्रता पाहून विस्मित जनांची अशी कल्पना झाली—

दर्शणें सदाफळ जालें । स्पर्शें सात्वीक भाउ प्रकटिले
इंद्रनीलकांती वेधिलें । तैसें सुनीळु दिसताती ॥[4]

सात्त्विकभावाचें काव्यांतील महत्त्व— 'ज्ञानप्रबोध'-काराने सात्त्विक भावांकरितां 'गुरू सुहृद् भेटीसवें आठै सात्विकांचा सचार निरूपण'नामक एक स्वतंत्र प्रकरण दिलें असून त्यांचें सांगोपांग

१ शिशु. २२६.
२ शिशु. १८७.
३ उ. गी. ७९८–९.
४ वच्छ. १२९.

विवेचन केलें आहे. भक्तिप्रेमळ माणसाला 'पढियंतें सुहृद्' भेटलें तर त्याचें हृदय फुटून निघतें आणि—

मग क्षेमालिंगनासवें । उतावळेपणाचेनि धावें
भीतरोनि येती हेलावे । **सात्विक भावाचे** ॥
हे भक्तीचे आंगबळें । नव्हती केव्हांहीं वेगळें
म्हणोनि अवसराचिये वेळें । पावती वहिले ॥
ते आठहीं सात्विक । चढौनि प्रमेयांचें बिक
अनुक्रमें भाव बोलैन सकौतुक । संकळौनि ॥
कां जें नानांभेदीं बोलतां भाव । किरू भक्तीशी येईल गौरव
पर अभ्यासकांची मोडेल हाव । स्थलातिचारें ॥[1]

यावरून विश्वनाथाचें सात्त्विकभावांसंबंधी मत व्यक्त होतें तें असें—

(१) सात्त्विक भाव हे अंतरींचे उमाळे असून भक्तीच्या उत्कटपणामुळे औपचारिक आलिंगनाबरोबर देखील उचंबळून येतात. (२) हे भक्तीला अंगभूत असून भक्तीपासून केव्हाहि वेगळे असूं शकत नाहीत. (३) भक्तीचा उदय होण्याच्या वेळीं ते भक्तीच्या बरोबर टाकोटाक प्रकट होतात. (४) त्यांची संख्या आठ असून त्यांच्यामुळे प्रतिपाद्य विषयाला महत्त्व चढतें. (५) त्यांच्या विविध व विशद वर्णनामुळे भक्तीला गौरव येतें.

नंतरच्या ओव्यांत सात्त्विक भावांचें विस्तरभयास्व संकलनात्मक क्रमशः वर्णन केलें आहे. विश्वनाथाने त्यांचीं नांवेंच नव्हेत तर अनुक्रम देखील 'भारतीय नाट्यशास्त्रां'त दिलेला—

स्तम्भः स्वेदोऽथ रोमाञ्चः स्वरभङ्गोऽथ वेपथुः
वैवर्ण्यमश्रु प्रलय इत्यष्टौ सात्त्विका स्मृताः ॥[2]

हाच अनुसरला आहे असें ध्यानांत येईल.

१ ज्ञा. प्र. ९१३ ते ९१६.   २ नाट्यशास्त्र, ७.१४८.

स्तंभ तर तया स्थंभ प्रकटे पहिला। ना तो अच्युत धर्में स्थानी जाला
मग योगमंडपा होउनी ठेला । आधारस्तंभ ॥
कीं भीतरीं भरलिया स्थिती । होउनी मनां इंद्रियाची निवृत्ती
कुंठे प्राणापानाची गती । ताटस्त पावोनि ॥

स्वेद सवेचि प्रेमाचिया बोलां । आंतुलभाव बाह्याशि आला
तैसा स्वेद भाषे उमटला । आंगावरी ॥
कीं उबा विरहाग्निचिया । सप्तधातु द्रवलिया
तें सत्व रोमरंध्रेहूनिया । निगाले न संटती ॥
कीं द्रवायवाचें ऐसे कारण । तो कळांपूर्ण सोमकांत आपण
कीं देह धातुसीं जालें संघटण । तेणें द्रावकेशीं ॥

रोमांच तें शरीरक्षेत्र सहजें । म्हणौनि तयां बोला होकांजें
कौंभेजती रोमबिजें । मजपातां ॥
कीं भीतरीं ब्रह्मबीज सांठवलें । तें भाव प्राकृष्टियेचिनि बोलें
सर्वांगीं उगवले । रोमांचे मिषे ॥
कीं भेटी सरिसिया । रोममिषें उभिलिया गुढिया
कीं वियोगाची उणीव देखोनिया । कांटाळेला ॥

स्वरभंग तेणें आंत दुःखाचा पूर पेटे । तें भरितें कंठीं येउनि दाटे
तयातवं न फुटे । शब्द बाहिरा ॥
कीं मागिला श्रमांची धांप । भीतरीं न संटे उमप
तेणें दाटतसे बाश्प । कंठीं येऊनी ॥
कीं निजनाथ वंचिला प्राणें । शब्द न निघे अपराधें तेणें
कीं दाटला बहुताचेनि ऋणें । तें वाहातां कंठ कांपे ॥

वेपथु यया संयोगां झणें हान । जर पडे वेवधान
तेणें भयें कंपायमान । थरारी आंग ॥
कीं तया गुणियाचियां भेटीं । विरहभुजंगाची दाटी
थरारी पर न सुटे मिठी । वियोगपेशकांची ॥
तेद्वेळीं तेणें जिवलगें मित्रें । भाव-राहानि बीजाक्षर मंत्रें
डंकू अवतरविला, तेणें गात्रें । कांपताती ॥

वैवर्ण्य ऐसेनि विषें व्यापिला भीतरीं । तेणें काळवंडैला देहावरी
कीं दुःखतमें झांकोळला बाहिरी । निजमीत्रें विण ॥
कीं तयाचिया विरहाग्नी दग्धलें । होकाज देह काळसैलें
कीं प्रपंस कीड उमटले । ताईं उत्तरेचिना ॥

अश्रु तेणें करुणारसकल्लोळें । प्रेमभावाचेनि उंचबळें
झळंबोनि वोसंडिती डोळें । आश्रुपाती ॥
ते हृदयीं थेंब गळत । हा भाव ऐसा गमत
ईश्वरलिंगां तर्पण करित । नेत्र करुणाजळें ॥

प्रलय आतां सुहृदाचिये भेटीसवें । प्रलय सात्विकें कैसें रिगावें ?
जयाचिया आठवणां जीवें । दूरौनि जीजे ॥
तयाचा लाधलया सहवासू । केवीं बोलावा विरहो देहनाशू ?
पर सिद्धांतवाणियेचा कसू । अनारिसा असें ॥
जेविं प्रथम तेल घापे । तयासवें अग्नी दडपे
मग जो उठी प्रकोपें । दुणा धावें ॥
तैसे सुहृद देखत खेवो । प्रथम सुखें उपजे द्रवो
मग दुःखाचा दुणावे ठावो । ईश्वर वियोगिचिया ॥
जैसें सगुण आणि आवडते । पोटींचें सरे एकलौतें
तें दुःख न विसरे चित्तें । अखंडित ॥
ऐसें जीवलग मिळे सोइरें । तेथ हृदयीं उसासे भरे
जैसे कां ततक्षणीं शरीरें । उरीजेना ॥
ईश्वरविरहानळें तैसें । आधींचि जीवीत पुरलें असे
तें दुःख दुणा प्रौढे अपैसे । सुहृद संगतीं ॥
मग विरहाग्नीचा उद्भवु । प्रळयाशी करी प्रभवु
तया उपजा तंव जीवु । होय मूर्छागतें ॥
आत्मा स्तवो तर पाहे । पर तो पाशी जिवाळा आहे
तेणें करूनि हों न लाहे । देहा वेगळा ॥
ऐसा विभागासवें । जर जीवितें जावें
तर जीवां लागलें असे दावे । प्रयत्न विचाराचें ॥[1]

१ ज्ञा. प्र. ९१७ ते ९४४.

वरील अष्टसात्त्विकभाववर्णनांत एका सात्त्विकभावापासून दुसऱ्याची उत्पत्ति कशी सहजसुलभ दाखविली आहे हें पाहण्यासारखें आहे. त्याचप्रमाणे, 'ज्या सुहृदाच्या आठवणीमुळे अंतरावरूनहि जीव जगतो त्याच्याच भेटीबरोबर प्रलय किंवा देहनाश कसा संभवेल?'— असा शेवटच्या परिच्छेदांत उपस्थित केलेला पूर्वपक्ष व त्यावरील युक्तिवादपूर्ण उत्तरपक्ष हाहि 'ज्ञानप्रबोध'काराच्या कुशल तर्कशैलीचा एक सुंदर नमुना आहे.

सात्त्विकभाव हे अनुरागाचे दळवइ— 'ज्ञानप्रबोधा'-प्रमाणे 'ऋद्धिपुरवर्णनां'तहि सात्त्विकभावांचें 'राजमढप्रवेश' नामक प्रकरणांत अति पल्लवित वर्णन करून वर्णनाच्या शेवटीं—

असों हे **आठइ : भाव** राउळीचे दळवइ
जे वृत्तीक जाले हृदइं : अनुरागाचा ॥[१]

असें म्हटलें आहे. जणू कांही प्रभुरायाचे सेनापति असे हे सात्त्विक-भाव अनुरागाच्या हृदयांत वृत्तीक झाले—म्हणजे 'भाव' किंवा ईश्वर-विषयक अनुराग ज्या अंतःकरणांत राहतो तेथेच सात्त्विकभाव हेहि अखंड वृत्ति घेऊन राहतात व प्रत्यक्ष ईश्वर प्रगट होण्यापूर्वी सेना-पतीप्रमाणे ते आधी जागृत होतात, असें पंडित नारायण व्यासाचें म्हणणें आहे.

प्रत्यक्ष अष्टसात्त्विकभावांचें वर्णन हेंहि विश्वनाथाच्या धर्तीवर, पुष्कळसे तेच शब्द घेऊन, विस्तृत रीतीने केलेलें आहे तें आता पाहूं—

स्तंभ संभ्रमाचेनि पुरें । झांपैलीं बुद्धिचीं तीरें
तो उत्साहो न संवरे । इंद्रिय ऽऽघां ॥
मना चांचल्यता न स्फुरे । बुद्धि बोधत्व विसरे
अहंकारु अहंत्वेसि मुरे । आपणपें ची ॥

१ ऋद्धि. ४१६.

इंद्रियें चित्रस्थें । जाली गात्रें स्तिमितें
हालिचालि कुंटिली जेथें । बाह्याभ्यंतरीं ॥
कीं आत्मजाचेनि सळें । स्तंभेंचि अवतरला बळें
कीं नीज प्रसादा राउळें । प्रतिस्टीला ॥

स्वेद सर्वांगीं उदैला स्वेदु । ढळमळीतु घर्मबिंदु
ना तो सोमकांतु पूर्ण इंदु । द्रवतु जैसा ॥
कीं तो विरहाग्निचा उबारा । सर्वांगीं स्वेदु अवधारा
कीं हो काज भवज्वरा । शांति जैसी ॥
ना ते वनमाळिये लावणीं । पेलिलें भवतरुसी पाणी
ते वाहाताए रोमांचे सारणीं । मज पाहातां ॥

रोमांच कीं ते प्रेमप्रावृषीं । शरीर क्षेत्रु मीं लेखी
भणौनि कौंभैलीं पुलकीं । रोमबीजें ॥
कीं भव शत्रु भेण । लेइला रोमचि भूषणें
ना तो पुनर्भव दर्शनें । कांटाळैला ॥
जें अज्ञान अनाथु बापुडें । कृपा देखौनि उघडें
रोमाचें कंचुकी कोडें । लेवविलें ॥

स्वरभंग हृदइं भावाचा दाटी । सुखें उरके सृष्टी
बाष्पु सदगदीतु कंठीं । तेणें बोलवेना ॥
कीं अनुभवाचां माथां । वाउणि सुखाचिया लोथा
तेणें पाएमळें दाटतां । सादु कांपे ॥
कीं जाणौ नेदीति इंद्रियां । जीव आनंदु चोरिया
भोगितां देखौनि वैरियां । बोलों भीइजें ॥

वेपथु वातहतें कर्दळी पत्रें । तैसीं वेपथें सर्व गात्रें
कीं गुणिआ देवाचेनि मंत्रें । थरारिलीं ॥
तें श्रीरंगाचें राहाणें । जग प्रसीध अवतरणें
जेथें भूतबाधा सांडणें । प्रत्यवो आति ॥

भणौनि तिए देव्हारा । दैव प्रकृति अवधारा
कंपु नोहे आंगीं वारा । जगदंबेचा ॥
वैवर्ण्य कीं जीव देहाचें धरणें । मज पातां सुटें ह्मणें
भणौनि भेणें विवर्णें । सर्व गात्रें ॥
कैसा लंपटु प्रपंन्चु । न सके जीवां मोचु
कीं उबडिला देखौनि सोच्यु । काळवंडेला ॥
दैव भोगितां अंतरें । कर्म छाया सांडीति गात्रें
कीं गुणियां देवाचेनि मंत्रें । वर्णनासु ॥
अश्रु तें जीवीत सल्ल मीं मानी । पळपत विरहाग्नी
तो भाओ उमटतसें लोचनीं । मीशें आश्रुचेनि
कीं हृदइं श्रीचरण तळें । तें परिपूर्ण प्रेमजळें
बोसंडतां तुंब डोळे । वाहाति जैसें ॥
अंतःकरणा अन्यन्य भावें । डोळां देखिलें न व्हावें
कीं तेणें वंचिलें स्वभावें । भणौनि सिणती ते ॥
प्रलय आतां प्रलयो आठवा । हृदइं अवतरे जया सदेवां
जें निजनाथें कणवा । अवलोकिलें ॥
मना बुधीतें क्रमौनि । आवडि जीवीं राहे भरौनि
तेचि आयुष्याची बुडे डोणि । वियोगार्णवीं ॥
पढियंतेयाचा वियोगु । नुरवी आयुष्याचा भोगु
जेवी अस्तवितां पतंगु । नुरे दिनु शेषु ॥
एकें विरहकातरें । कैसी माणुसें पवित्रें
जयां न साहाति उत्तरें । वियोगाचीं ॥
असों हे आठइ । भाव राउळीचे दळवइ
जे वृतीक जाले हृदइं । अनुरागाचा ॥[१]

एकनाथ आणि सात्त्विकभाव— पूर्वकवींप्रमाणे एकनाथांनीहि आपल्या 'भागवतां'त अनेक प्रसंगीं सात्त्विकभावांचें भक्तिरसपर वर्णन केलें आहे.

१ ऋद्धि. ३९० ते ४१६.

चालिलें सात्त्विकाचें भरितें । चित्त विसरलें चिंतनातें
अश्रु लोटले जी तेथें । आप आपणियातें विसरला ॥[१]
तैसें भिक्षुगीताश्रवण । करितां द्रवे ज्याचें मन
जो सात्त्विकें वोसंडे पूर्ण । तो द्वंद्वांसी जाण नाटोपे ॥[२]

अशा नामनिर्देशावरून त्यांना साहित्यशास्त्रांतील 'सात्त्विकभावां'ची चांगली जाणीव दिसते.

सद्भावें निजभजन करी । हृदयीं प्रगटतां श्रीहरी
तंव देहींचीं चिन्हें बाहेरी । क्षणामाझारी पालटती ॥[३]

असें म्हणून त्यांनी कांही सात्त्विक भावांचें वर्णन केलें आहे. 'चित्त-चैतन्याची भेट'[४] झाली म्हणजे हे भाव उदय पावतात असेंहि ते म्हणतात. यावरून त्यांच्या मतें 'सत्त्व' म्हणजे काय यावर प्रकाश पडतो.

दीप लाविजे गृहाभीतरी । तोचि प्रकाशे गवाक्षद्वारीं ।
तेंवी मनीं प्रगटला श्रीहरी । तोचि इंद्रियांतरीं भजनानंदु ॥[५]

हे त्यांचे विचार म्हणजे—

तत्रतत्राभिधीयन्ते तद्रसोत्कर्षहेतवः
मनस्सत्त्वमधिष्ठाय तत्तदिन्द्रियगोचरान् ।[६]

ह्या साहित्यशास्त्रोक्त कल्पनेचा थोडासा अनुवादच होय असें म्हणावयास हरकत नाही.

एकनाथांनी सात्त्विकांच्या 'अष्ट'संख्येचा किंवा सर्व आठ भावांचा एका ठिकाणीं निर्देश केला नाही. तथापि त्यांचें ह्या भावांचें वर्णन हें नेहेमी पल्लवित आणि भक्तिरसाळ असतें. ज्ञानेश्वरांनी ज्याप्रमाणे हे

१ ए. भा. १०. ७०८.
२ ए. भा. २३. ९७५.
३ ए. भा. ३. ५८९ व पुढे.
४ पाहा ए. भा. ३. ५९१, ११. ७२२, २१. ५१६.
५ ए. भा. २.३६१.
६ भावप्रकाशन, पृ. १३.

भाव अर्जुनाच्या अंगावर उदित झाल्याचें वर्णिलें आहे तद्वत् एकनाथांनी त्यांचा उदय उद्धवाच्या ठिकाणीं झाल्याचें दाखविलें आहे.

ऐकतां भक्तीचें निरूपण । उद्धवाचें द्रवलें मन
नयनीं अश्रु आले पूर्ण । स्वानंदजीवन लोटलें ॥
शरीर जाहलें रोमांचित । चित्त जाहलें हर्षयुक्त
तेणें कंठीं बाष्प दाटत । स्वेदकण येत सर्वांगीं ॥
प्राण पांगुळला जेथिंचा तेथ । शरीर मंदमंद कांपत
नयन पुंजाळले निश्चित । अर्धोन्मीलित ते जाहले ॥[१]*

—अशाच प्रकारचें नेत्रीं जळ, अंगीं स्वेद व कंठीं बाष्प दाटण्याचें आणि उन्मीलित दृष्टि पुंजाळण्याचें, प्राण पांगुळण्याचें, सप्रेम गहिवराचें ऊर्ध्वश्वासें स्फुंदण्याचें वर्णन मुळांतील भक्तिपर श्लोकांना अनुसरून ठिकठिकाणीं केलें आहे.[२]

बाष्प म्हणजे काय? — 'अनिवार बाष्प कंठीं दाटे', 'कंठीं बाष्प दृढ आडी' अशा उद्गारांवरून एकनाथांच्या मतें 'बाष्प' म्हणजे काय असावें बरें? संस्कृत साहित्यशास्त्रांत 'अश्रु' ह्या सात्त्विक नांवाऐवजी 'बाष्प' असें नांव दिलेलें आढळतें. उदाहरणार्थ, शारदातनयानें '**बाष्पो** जृम्भाभयक्रोधशीतैरनिमिषेक्षणै :........वर्ण्यतेऽसौ मुहुर्बाष्पमोक्षणैर्नेत्रमार्जनै :'[३] असें त्याचें वर्णन केलें आहे. बाष्प म्हणजे अश्रु हाच अर्थ संस्कृतांत असतांना एकनाथ त्याचें 'कंठां'त बाष्प दाटतें असें वर्णन कां करीत असावे?[४] याचें कारण म्हणजे कंठ दाटून येण्याचा आणि डोळ्यांतील अश्रूंचा निकट संबंध होय. कंठ दाटून

१ ए. भा. २९. ६४४–६. * साम्य पाहा ज्ञा. मागील पृ. २०१.
२ पाहा ए. भा. ३. ५८९, ११.७२२, १४.३०९, २२.५१६ ह्या व त्यांच्या पुढील ओव्या.
३ **भावप्रकाशन**, पृ. १४, शिवाय पाहा पृ. ३२.
४ असेंच वर्णन विश्वनाथ-नारायणांनीहि केलें आहे–मागील पृ. २०७ व २०९.

आला असतांना तो मोकळा होतांना डोळे अश्रूंनी भरून येतात ही गोष्ट अनुभवसिद्ध व शास्त्रसिद्ध असल्यामुळे एकनाथ 'बाष्पा'चा संबंध कंठाकडे लावतात. कालिदासाने देखील 'कण्ठः स्तम्भितबाष्पवृत्ति-कलुषश्चिन्ताजडं दर्शनम्'[१] ह्या प्रसिद्ध चरणांत कंठ हा कोंडलेल्या बाष्पवृत्तीमुळे दाटून आला, असेंच म्हटलें नाही काय?

'मूर्च्छा' ह्या सात्त्विकभावाचें मूळ—

शरीरीं स्वेद सकंपता। नयनीं स्वानंदजळ येतां
बोल बुडाला सर्वथा। मूर्च्छा येत येतां सांवरी॥[२]

—ह्या ओवींत स्वेद, वेपथु, अश्रु, स्वरभंग व मूर्च्छा या सात्त्विक भावांचा निर्देश केला आहे. संस्कृतांत 'प्रलया'चें वर्णन असतें. पण प्रलय वर्णिल्यावर श्रीकृष्णोद्धवांचा संवाद बंद पाडावा लागेल याच कल्पनेने बहुधा एकनाथांनी 'मूर्च्छे'च्या वर्णनांत 'येत येतां सांवरी' असा संयम दाखविला आहे.

एकनाथांनी 'मूर्च्छा' हें सात्त्विकभावाचें नांव कोठून घेतलें असावें ह्याचा शोध करूं. रामचंद्र व गुणचंद्रकृत 'नाट्यदर्पण' ह्या ग्रंथांत रस, स्थायी, व्यभिचारी व अनुभाव यांचे 'कार्यभूत अनुभाव' वर्णन करितांना अष्ट भावांचें विवेचन केलें आहे: त्यांना सात्त्विकभाव असें ग्रंथकार म्हणत नाहीत; पण नांवें व वर्णन सात्त्विकभावांचेंच असून 'प्रलय' बद्दल 'मूर्च्छनम्' नांवाचा भाव दिला आहे. 'मूर्च्छनं घातकोपाद्यैः खग्लानिर्भूमिपातकृत्'[३] असें रामचंद्र–गुणचंद्रांनी मूर्च्छनाचें लक्षण दिलें असून तें अर्थात् 'प्रलया'शींच जुळतें. पण 'मूर्च्छन' किंवा मूर्च्छा हें नांव इतर कोणत्याच ग्रंथकाराने निर्देशिलें नसल्यामुळे एकनाथांनी तें शास्त्रोक्त म्हणून दिलें असल्यास त्याचें मूळ 'नाट्यदर्पणा'त आढळतें.

१ **अभिज्ञान शाकुंतल**, ४. ६. २ **ए. भा.** २१. ५१७.
३ **नाट्यदर्पण**, भाग १ (बडोदें, १९२९) ३.१५०.

इतर कवींचें सात्त्विकभाव वर्णन— मुक्तेश्वरानें 'आदिपर्वा'च्या सुरुवातीसच 'अष्टौ भावाच्या अष्टांगीं'[१] परमपुरुषाला नमस्कार केला आहे. पण अष्ट भावांचा अष्ट अंगांशीं कांही संबंध दिसत नाही. तसेंच 'सभापर्वा'च्या आरंभीं 'आतां सात्त्विकभाव पांडवपत्नी। सद्भावना याज्ञसेनी'[२] इत्यादि रूपकात्मक वर्णनांतहि सात्त्विकभावांचा साहित्यशास्त्राशीं कांही लागाबांधा वाटत नाही.

चढल्या प्रेमें वोसंडत । अष्टभावें वोथंबत[३]
रथीं वाहुनी सुभद्रेतें । प्रयाण केलें कृष्णनाथें
अष्टौ भाव पांडवातें । प्रेमानंद वोसंडे* ॥[४]
अष्टौ भावें वोसंडत । द्रौपदी करी दंडवत
आनंदसिंधू अत्यद्भुत । विश्व व्यापोनी कोंदला ॥[५]

ह्या उताऱ्यांवरून मुक्तेश्वराच्या मतें आत्यंतिक प्रेम किंवा आनंद उचंबळून आला म्हणजे तो आठ भावांच्या योगानें व्यक्त होतो. गंधर्वदत्तविद्यावर अशा धनुर्धरानें यंत्रभेद केला तेव्हा 'सात्त्विकभाव भिन्नाकारें । सकळां देहीं उदेले'[६] असें तो म्हणतो; म्हणजे सात्त्विकभाव हे भिन्न भावनेमुळे भिन्न भिन्न आकारांनी शरीरावर उदित होतात याची त्याला जाणीव दिसते.

लीलाविश्वंभर जलधर । वर्षतां **सात्विक** सरोवर
भरती तेथें मुक्तेश्वर । चातकप्राय निवतसे ॥[७]

या ओवीवरून ईश्वरस्वरूपी गुरूच्या कृपेमुळे सात्त्विक भावांचा लाभ होतो व त्यामुळे कवीला समाधान होतें असें दिसतें. अर्थात् मुक्तेश्वराच्या मतें काव्यांत सात्त्विक भावांना महत्त्वाचें स्थान आहे.

१ आदि. १.६. २ सभा. १.२३–२४.
३ आदि. ४५.८१. ४ वन. ३. १०१.
* 'न संडे' हा पोथींतील पाठ स्वीकारल्यास प्रेमानंदाचा जास्तच उत्कर्ष होतो.
५ वन. ११.९९. ६ आदि. ४१.७४. ७ सभा. १६. १३९.

तुकारामांनी सात्त्विक भावांचा किंवा त्यांच्या संख्येचा निर्देश केला नाही तथापि त्यांच्या गाथेंत ठिकठिकाणीं—

सद्गदित कंठ दाटो । येणें फुटो हृदय
चिंतनाचा एक लाहो । तुमच्या अहो विठ्ठला
नेत्रीं जळ वाहो सदां । आनंदाचे रोमांच
तुका म्हणे कृपादान । इच्छी मन हे जोडी ॥[1]

अशा तऱ्हेचीं कांही सात्त्विक भावांचीं वर्णनें आलीं आहेत.

नाम आठवितां सद्गदित कंठीं । प्रेम वाढे पोटीं ऐसें करीं
रोमांच जीवन आनंदाश्रु नेत्रीं । अष्टांग ही गात्रीं प्रेम तुझें ॥[2]

येथे मुक्तेश्वराप्रमाणेच सात्त्विकांचा अष्टांगांशीं संबंध जोडलेला दिसतो.

दाटे कंठ लागे डोळियां पाझर । गुणाची अपार वृष्टि वरि[3]

—अशा तऱ्हेचें वर्णन करून 'तुका म्हणे येथे पाहिजे सौरस । तुम्हांविण रस गोड नव्हे' असें तुकाराम म्हणतात. यावरून कंठ दाटण्याचा व अश्रूंचा रसाशीं संबंध आहे याची त्यांना कांहीशी जाणीव दिसते.

रामदासांनीहि सात्त्विकभावांचा नामोल्लेख केला नाही पण 'सत्त्व'गुणाच्या वर्णनांत—

सांडूनियां अभिमान । निष्काम करी कीर्तन
श्वेद रोमांच स्फुराण । तो सत्वगुण ॥[4]

असें म्हणतात त्यावरून स्वेदरोमांचस्फुरणादि हे 'सत्त्व'गुणापासून उत्पन्न होतात असें त्यांचें मत कळतें.

तिसऱ्या दशकाच्या शेवटीं—

ऐसा म्लानवदनें बोलें । धरिलीं सदृढ पाउलें
कंठ सद्गदित गळे । अश्रुपात दुःखें ॥[5]

१ तुका. १०३१.　२ तुका. ४५२.　३ तुका. २३१९.
४ दास. २.७.३८　५ दास. ३. १०.७२.

—अशा तऱ्हेची शिष्याची भक्ति पाहून सद्गुरुदाता 'भावें बोळला' असें म्हटलें आहे. अर्थात् सात्त्विक भाव हे भक्तीला अभिमुख होऊन प्रकट होतात ही पूर्वीच्या कवींची कल्पनाच रामदासांनीहि अनुवादली आहे.

सात्त्विक भावांचें काव्यांतील स्थान— मराठी कवींनी सात्त्विक भावांचें जें खुलासेवार विवरण केलें आहे, त्यापैकी कांही निवडक उताऱ्यांच्या वरील परामर्शावरून असें दिसेल की, त्यांनी सात्त्विक भावांना अपूर्व महत्त्व दिलें आहे. संस्कृत साहित्यशास्त्रांत सात्त्विक भावांना अनुभावांत एक मानाचें स्थान आहे, नाही असें नाही. पण मराठी कवींनी त्यांचें विशेषच गौरव केलें आहे. त्यांच्या काव्यांत जेथे जेथे म्हणून रसाचें विशेष उत्कट वर्णन असेल तेथे तेथे त्या वर्णनाच्या आधी किंवा नंतर भक्ताच्या शरीरावर सात्त्विक भावांचा उदय झालेला दाखवावयाचा असा एक संकेतच पडून गेला आहे. किंबहुना काव्यांतील रस ही जशी मानसिक वृत्ति आहे त्याप्रमाणे सात्त्विक भाव ही त्या वृत्तीला व्यक्त करणारी शरीराची स्थिति आहे असें समजून त्या दोहोंना त्यांनी सारखेंच महत्त्व दिलें आहे.

पाश्चात्त्य काव्यमीमांसकांपैकी कांहींनी काव्याच्या शारीरिक परिणामाविषयी विचार केला आहे. संस्कृत काव्यशास्त्रकारांप्रमाणे त्यांनी त्या परिणामाचें विश्लेषण व वर्गीकरण अर्थातच केलें नाही. पण काव्यमीमांसेंतील ह्या शारीरिक बाजूची त्यांना बरीचशी जाणीव मात्र दिसून येते. उदाहरणार्थ, ए. इ. हाउसमन् या प्रसिद्ध साहित्यिकाने काव्याच्या या शारीरिक लक्षणांबद्दल पुढील मत व्यक्त केलें आहे—

Poetry indeed seems to me more physical than intellectual....... Experience has taught me, when I am shaving of a morning, to keep watch over my thoughts, because, if a line of

poetry strays into my memory, my skin *bristles* so that the razor ceases to act. This particular symptom is accompanied by a *shiver* down the spine; there is another which consists in a *constriction of the throat* and a precipitation of *water to the eyes;* and there is a third which I can only describe by borrowing a phrase from one of Keats's last letters, where he says, speaking of Fanny Brawne, 'everything that reminds me of her goes through me like a spear.' The seat of this sensation is the pit of the stomach.[१]

यांतील तिरप्या छापलेल्या शब्दांवरून असें दिसून येईल की, लेखकानें जणू कांही अनुक्रमें रोमांच, वेपथु, बाष्पकंठ किंवा स्वरभंग आणि अश्रु ह्या सात्त्विकभावांचाच निर्देश केला असून शेवटचें वर्णन कांही अंशीं 'प्रलया'शीं जुळणारें आहे. या शरीरचिन्हांना हाउसमन् काव्याचें लक्षण (symptom) किंवा संवेदना (sensation) म्हणतो हें लक्ष्यांत ठेवण्यासारखें आहे.

विशेषेकरून संस्कृत नाटयशास्त्रज्ञांनी विवेचिलेल्या व आधुनिक आंग्ल काव्यमीमांसकांना अभिमत असलेल्या सात्त्विक भावांचा मराठी कवींनी आपल्या काव्यविचारांत प्रामुख्यानें समावेश करून त्यांचें काव्यांतील योग्य स्थान ओळखलें, हें प्रगतिपर मराठी साहित्य-शास्त्राच्या दृष्टीनें समुचित असेंच झालें.

१ A. E. Housman : *The Name and Nature of Poetry* (Cambridge, 1935) pp. 46–47. Italics mine.

विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी आणि स्थायी याखेरीज संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञांनी देवादिविषयक रति किंवा स्थायीप्रमाणे व्यंजित झालेला व्यभिचारी यांना उद्देशून 'भाव' अशी संज्ञा वापरली आहे तिचा मराठी संतकवींनी केलेला विचार भक्तिरसविषयक 'उल्लेखां'त पाहूं.

निष्कर्ष

(१) कांही 'भावां'च्या प्रदर्शनामुळे रस व्यक्त होतो व रसामुळे कांही 'भाव' प्रकट होतात म्हणून त्या दोहोंचा अन्योन्यसंबंध फार घनिष्ठ आहे.

(२) भावांच्या संयोगामुळे रस निर्माण होऊन त्यामुळे श्रोता द्रवीभूत होतो व उदित झालेल्या भावाचें रूप केलें म्हणजे रसवृत्तीचा प्रकर्ष होतो ह्या साहित्यशास्त्रीय कल्पनांचा ज्ञानेश्वरांनी उल्लेख केला आहे.

(३) 'भाव' शब्दावरून रसाचा मुख्य घटक स्थायी हाच ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे; पण भास्कराने मात्र 'भाव' शब्दाने विभाव, अनुभाव व व्यभिचारी यांचा निर्देश केलेला दिसतो.

(४) 'सात्त्विकभावां'तील सत्त्व शब्दाचे संस्कृतांत 'सहानुभूतिपूर्ण मन' आणि 'शरीर' असे दोन अर्थ होतात, त्यांपैकी ज्ञानेश्वरांना शरीरवाचक अर्थ उद्दिष्ट असणें संभवनीय वाटतें.

(५) 'सात्त्विकभाव' म्हणजे शरीरावर उत्पन्न होणारे स्वेद, कंप, रोमांच इत्यादि विकार असून ज्ञानेश्वरांपासून रामदासांपर्यंतच्या बहुतेक सर्व कवींनी त्यांना तऱ्हेतऱ्हेने आळविलें आहे.

(६) ज्ञानेश्वर, विश्वनाथ व नारो व्यास यांनी त्यांचें विशेष खुलासेवार वर्णन केलें असून ज्ञानेश्वरांच्या मतें ते रसाचे

कारण व कांही अंशीं कार्यहि ठरतात, तर विश्वनाथाने ते अंतरींचे उमाळे असून भक्तीचे अंगभूत आहेत व भक्ती-बरोबरच प्रकट होतात असें म्हटलें आहे.

(७) एकनाथांनी बाष्प व मूर्च्छा हे सात्त्विकभाव वर्णिले असून ते संस्कृतांतील अश्रु व प्रलय यांच्याशीं जुळणारे आहेत. संस्कृतांतहि शारदातनयाने व 'नाटयदर्पण'कारांनी हींच नांवें दिलेलीं आढळतात.

(८) रामदासांनी स्वेदरोमांचस्फुरण हीं 'सत्त्वगुणा'चीं लक्षणें म्हणून दिलीं आहेत.

(९) काव्याच्या शारीरिक परिणामांचें किंवा सात्त्विक भावांचें महत्त्व पाश्चात्त्य व पौरस्त्य काव्यविवेचकांनी जसें ओळखलें तसेंच तें मराठी कवींनीहि जाणून घेतलें व त्यांचा काव्योचित उपयोग करून घेतला.

रस

> वाचें बरवें कवित्व । कवित्वीं बरवें रसिकत्व
> रसिकत्वींहि परतत्व ।–स्पर्श जैसा ॥
>
> —ज्ञानेश्वर*

साहित्यशास्त्रोक्त रसाचें विवेचन— भाव आणि रस यांचा परस्पर निकट संबंध असल्यामुळे भावांचा विचार करितांना रसप्रक्रियेचा कांहीसा विचार मागील 'उल्लेखां'त येऊन गेला आहे. रस शब्दाचे द्रवपदार्थ, गोडी, रुचि इत्यादि अनेक अर्थ संभवतात. पण विभावादिकांच्या प्रदर्शनामुळे व्यक्त होणारा स्थायिभावात्मक रस हाच प्रस्तुत विवेचनीय असून भावांच्या अनुषंगानें त्याचें थोडें विवेचन पूर्वी येऊन गेलेंच आहे. आता मराठी संतकवींच्या रसविषयक मतांचा आढावा घेण्यासाठी, राहिलेल्या संबद्ध वेच्यांचा विचार केला पाहिजे.

रस म्हणजे अंतःकरणाची द्रवावस्था— ज्ञानेश्वरांच्या पुढील उताऱ्याचा भावांच्या संबंधांत परामर्श घेतला होता. त्याचा आता रसाच्या उपपत्तीच्या दृष्टीने विशेष विचार करूं—

> अर्थु बोलाची वाट न पाहे । तेथ अभिप्राउचि अभिप्रायातें विये
> भावांचा फुल्लौरा होंतु जाये । मतीवरि ॥

* ज्ञा. १८. ३४५.

म्हणौनि संवादाचा सुवाऽ॰ढले। तरि हृदयाकाश सारस्वतें ऽ॰लें
श्रोता दुचिता तरि वितुले। मांडला रसु॥[१]*

रससंबंधी ज्ञानेश्वरांची महत्त्वाची कल्पना येथे व्यक्त झाली आहे : ती म्हणजे 'रस ही अंतःकरणाची द्रवावस्था आहे' ही होय. परिपोषित केलेल्या रसाच्या योगाने अंतःकरण द्रवीभूत होतें ही कल्पना संस्कृतांतील अनेक शास्त्रज्ञांनी ठिकठिकाणीं मांडली आहे तिचाच ज्ञानेश्वरांनी येथे सहजगत्या निर्देश केला आहे, असें म्हणावयास हरकत नाही.

आल्हादकत्वं माधुर्यं शृंगारे द्रुतिकारणम्
करुणे विप्रलम्भे तच्छान्ते चातिशयान्वितम्।[२]

—असें मम्मटाने म्हटलें असून 'द्रुतिहेतुर्माधुर्यं शृंगारे। शान्तकरुणविप्रलंभेषु सातिशयम्' (सातिशयम्—अत्यन्तद्रुतिहेतुत्वात्)—[३] संभोगशृंगाररसांत आणि विशेषतः शांत, करुण व विप्रलंभ-शृंगारांत माधुर्यामुळे चित्ताची आत्यंतिक द्रवावस्था होते, असें हेमचन्द्रानेहि म्हटलें आहे व यांचाच अनुवाद विश्वनाथ-जगन्नाथांनी केलेला आहे.

रसामुळे अंतःकरणाची द्रवावस्था ही श्रोत्याची (किंवा वाचकाची) होते ह्याचाहि खुलासा वरील वेच्यावरून स्पष्टपणें झाला आहे. चित्तद्रुति ही रसाला कशी कारणीभूत होते यासंबंधी मधुसूदनसरस्वतीने कांही अंशीं स्वतंत्र सिद्धान्त मांडला आहे, त्याकडे अंगुलिनिर्देश करणें जरूर आहे.[४]

१ मागील पृ. १९२ पाहा. *ह्या दोन चरणांचा साकरेप्रभृति टीकाकारांनी 'जर ऐकणारांचें दुर्लक्ष असेल तर वक्तृत्वाला आलेला रस वितळून जातो' असा अर्थ केला आहे तो योग्य नाही. कारण 'रस' हा कधी वितळत नसतो! तत्कालीन व्याकरणाप्रमाणे 'मांडला रसु' ही तृतीया एकवचन आहे. किंवा 'मांडला रसु' हें स्वतंत्र वाक्य करून 'अरसिक श्रोता देखील वितळून जाईल असा रस मांडला आहे' असा अर्थ करितां येईल.

२ काव्यप्रकाश, ८. ३.
३ काव्यानुशासन, ४. २-२.
४ पाहा मधुसूदनसरस्वती : भक्तिरसायन (काशी, सं. १९८४) उल्लास १.

रसाच्या मुळाशीं असलेलें तत्त्व-हृदयसंवाद—
"अर्थ हा प्रत्यक्ष बोलण्याची वाट पाहात नाही. वक्त्याच्या मनांतील अर्थाचें श्रोत्यांच्या मनांत आपोआपच संक्रमण होतें व मनावर भावांचा वहर येऊन संवाद उत्पन्न होतो"—ही जी रसनिष्पत्तीच्या पूर्वीची स्थिति वर्णन केली आहे तिचें साहित्यशास्त्रीय दृष्ट्या फार महत्त्व आहे.

भरतमुनींनी 'नाट्यशास्त्रां'त रसनिष्पत्तीसाठी हृदयसंवाद होण्याची आवश्यकता वारंवार प्रतिपादली असून—

योऽर्थो हृदयसंवादी तस्य भावो रसोद्भवः
शरीरं व्याप्यते तेन शुष्कं काष्ठमिवाग्निना ।[1]

ही उक्ति तर सुप्रसिद्धच आहे.

अभिनवगुप्ताने 'ध्वन्यालोका'वरील आपल्या टीकेंत 'सहृदय' शब्दाचें स्पष्टीकरण करितांना 'येषां काव्यानुशीलनाभ्यासवशाद्विशदीभूते मनोमुकुरे वर्णनीयतन्मयीभवनयोग्यता ते हृदयसंवादभाजः सहृदयाः'[2] असें म्हटलें आहे.

हृदयसंवादाची कल्पना संस्कृत साहित्यशास्त्रांत वर्णिली आहे व तसेच विचार पाश्चात्त्य काव्यमीमांसकांनीहि काढले आहेत. 'तेथ अभिप्राऽऽचि अभिप्रायातें विये' ह्या ज्ञानेश्वरांच्या उक्तीशीं 'Art existed wherever there was a conscious communication of emotion'[3] ह्या उद्गारांचें किती निकट साम्य आहे?

संस्कृतांत व 'ज्ञानेश्वरीं'त ज्याप्रमाणे हृदयसंवादाचें महत्त्व वर्णिलें आहे त्याप्रमाणे टॉल्स्टॉय ह्या रशियन कलावंतानेहि आपल्या 'कलेवरील निबंधां'त हृदयसंवादाचीच कल्पना प्रामुख्याने विवेचिली आहे. तो म्हणतो—

१ नाट्यशास्त्र, ७. ७. २ ध्वन्यालोक 'लोचन' पृ. ११.
३ Charles Williams : *The English Poetic Mind* (Oxford 1932) p. 5.

"To evoke in oneself a feeling one has experienced......and so to transmit that feeling that others experience the same feeling—this is the activity of art."

"If a man is infected with the author's condition of soul, if he feels this emotion and this union with others, then the object which has effected this is art."

"The chief peculiarity of this feeling is that the recipient of a truly artistic impression is so united to the artist that he feels as if the work were his own and not some one else's."[१]

ह्या टॉल्स्टॉयच्या उद्गारांवरून ज्ञानेश्वरांच्या वरील वक्तव्यावर विशेष प्रकाश पडला असून रसनिष्पत्तीविषयीच्या मध्यवर्ती कल्पने-संबंधी ह्या रशियन आणि मराठी कलाकोविदांचा अपूर्व हृदयसंवाद झालेला आढळून येईल ! पाश्चात्त्य वाङ्मयांत भावनासंक्रमणाची कल्पना ही दिवसानुदिवस अधिक अभिमत होत आहे ही गोष्ट हाउस-मनच्या पुढील शब्दांवरून अगदी स्पष्ट होईल—

"And I think that to transfer emotion—not to transmit thought but to set up in the reader's sense a vibration corresponding to what was felt by the writer—is the peculiar function of poetry."[२]

१ Leo Tolstoy : *Essay on Art* (World's Classics) pp. 122–8.

२ A. E. Housman : *The Name and Nature of Poetry* (Cambridge, 1935) p. 12.

हृदयसंवादासाठी साक्षेप — हृदयसंवादाच्या दृष्टीने खुद्द 'ज्ञानेश्वरी'कडे लक्ष्य दिलें तर असें दिसेल की, तींत भक्तिभावनेचा आविर्भाव करण्यासाठी व प्रसंगविशेषीं गीतेंतील प्रतिपाद्य विषयाला भावनात्मक सुसंगति आणण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी देव व भक्त, गुरु व शिष्य, कवि व श्रोते अशा अनेक हृदयसंवादी जोड्या निर्माण करून त्यांच्या संभाषणांत रसपरिपोषक असा 'संवाद' उत्पन्न केला आहे.

हा संवाद 'रसा'ला कसा परिपुष्ट करतो यासंबंधी ज्ञानेश्वरांचें मत पाहा : सुगरण आणि उदार अशा स्त्रीला रसज्ञ असे जेवणारे मिळाले म्हणजे तिचा हात सढळ होतो (वाढण्याची व जेवण्याची हौस उत्पन्न होऊन आनंद होतो); अर्जुनाच्या अवधानाच्या उत्सुकतेमुळे श्रीकृष्णाचीहि तशीच स्थिति होऊन व्याख्यानाला चौपट रंग भरला व

सुवायें मेघु सांवरे । जैसा चंद्रें सिंधु भरे
तैसा मातला **रसु** आदरें । श्रोतयाचेनि ॥[1]

—अनुकूल वाऱ्याच्या योगाने ढग जसा भरून येतो, चंद्रामुळे सागराला जशी भरती येते त्याप्रमाणे श्रोत्याच्या आदरामुळे—अनुकूलतेमुळे—रसाचा परिपोष झाला ! किंबहुना (वक्ता व श्रोता यांच्या अपूर्व संवादामुळे) 'आतां आनंदमय आघवें । विश्वचि कीजेल देवें' असे प्रसन्नतेचे उद्गार ज्ञानेश्वरांनी काढले आहेत.

हृदयसंवादाची मर्यादा— 'ज्ञानेश्वरीं'त वक्ता आणि श्रोता यांच्या सुसंगमाचीं वर्णनें इतकीं विपुल आहेत की त्या सर्वांचा परामर्श स्थलाभावीं घेतां येत नाही. तथापि पंधराव्या अध्यायांत 'सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो'—या श्लोकावरील कृष्णार्जुनसंवाद हे ज्ञानेश्वरप्रतिभानिर्मित व अत्यंत रसपूर्ण असून ज्या वेळीं श्रीकृष्ण अद्वैताच्याहि पलीकडील अनुभवाचें सौख्य भोगतांना अर्जुनाकडे सालिंगन कृपादृष्टीने पाहून—

१ ज्ञा. १२. ११४६.

दों होंटिं एक बोलणें । दोहिं चरणिं एक चालणें
तैसें पूसणें सांवणें । तूझें माझें ॥
एवं आम्हि तुम्हि वो एथें । देखावे एकार्थाथें
सांवतें पूसतें तेथें । दोन्ही एक ॥[1]

असे विलक्षण ऐक्याचे उद्गार काढतात त्या वेळीं हृदयसंवादाचा परमोच्च बिंदु गाठला आहे, असें म्हणतां येईल ! तथापि वक्त्या-श्रोत्याचा संवाद 'सांवतें पुसतें दोन्ही एक' ह्या मजलेपर्यंत गेल्यावर काव्य संभवत नाही—रसाची गोडी अनुभवणें शक्य होत नाही, या गोष्टीची जाणीव ज्ञानेश्वरांना अर्थात् आहेच ! कारण लगेचच्या ओव्यांत ते म्हणतात—

ऐसा भूलला मोहें । देॐ आलंगिला ऱ्हाए ठायें
मग बिहाला म्हणे नोहे । आवडी अर्जुनेंसिं ॥
जालें इक्षुरसाचें डाल । तऱ्हि लवण देणें किडाल
जें **संवाद**सुखाचें **रसाल** । नासैल थितें ॥[2]

—असें बोलत असतां कृष्ण प्रेमाने भुलून गेला आणि अर्जुनाला मिठी घालून स्तब्ध राहिला; पण लगेच भिऊन म्हणतो, 'अर्जुनावर इतकें प्रेम करणें बरें नव्हे ! उसाच्या रसाचा पाक तयार झाल्यावर त्यांत मीठ टाकणें हें चूक आहे (त्याचप्रमाणे येथेहि प्रेमाच्या पराकाष्ठेमुळे) संवादसुखाचा जमलेला (परिपोषित झालेला) रस नासून जाईल.'

ह्या उद्गारांतून साहित्यशास्त्रीय दृष्टीने जो अर्थ व्यक्त होतो त्याचा आता विचार करूं. वक्ता आणि श्रोता यांच्या हृदयसंवादाची पार्श्वभूमि रसनिष्पत्तीसाठी आवश्यक असली तरी हा हृदयसंवाद किंवा हें तादात्म्य एका विशिष्ट मर्यादेपर्यंतच हवें. ती मर्यादा ज्ञानेश्वरांनी—

१ ज्ञा. १५. ४२१-२. २ ज्ञा. १५. ४२३-४.

कां आपुला ठाऊ न संडितां । आलंगिजे चंद्रु प्रकटतां
हा अनुरागु भोगितां । कुमुदिनी जाणें ॥[१]

आपला ठाव न सोडतां चंद्राचा अनुराग उपभोगणाऱ्या कुमुदिनीचा दृष्टान्त देऊन ग्रंथाची 'सेविती परि' (रसास्वादनाची पद्धति) सांगतांना स्पष्ट केली आहे. ही अनुराग भोगण्याची रीतीच वरील वेच्यांत व्यतिरेकरूपाने सांगितली आहे. येथे वक्ता श्रीकृष्ण असून श्रोता अर्जुन आहे. वक्त्याच्या व्याख्यानामुळे श्रोत्यास आनंद व्हावयाचा व त्यासाठी उभयतांमध्ये हृदयसंवाद किंवा अनुकूलता असली पाहिजे हें तर खरेंच; पण हें संवादित्व किंवा तादात्म्य 'आपला ठाव न सोडतां' म्हणजे सविकल्पक असलें पाहिजे. तसें तें नसेल व आवडीचा भर जास्त होऊन 'पुसतें सांगतें दोन्ही एक' अशी निर्विकल्प समाधि लागली तर 'संवादसुखाचें रसाल' नासून जाईल असा स्पष्ट इषारा ज्ञानदेवांनी कृष्णमुखाने दिला आहे.

संस्कृत साहित्यशास्त्रांत भट्टलोल्लट, शंकुक, नायक, अभिनवगुप्त इत्यादिकांनी विवेचिलेली व मराठींतील आधुनिक काव्यमीमांसक न. चिं. केळकर, वा. म. जोशी, द. के. केळकर प्रभृतींनी सविकल्पकतेवर भर देऊन मांडलेली काव्यानंदाची उपपत्ति आणि वरील ज्ञानेश्वरांचे उद्गार यांत स्वायत्ततेच्या किंवा सविकल्पकतेच्या बाबतींत किती विलक्षण सारखेपणा आहे !

हृदयसंवाद व हळुवारपण— ज्ञानेश्वरांनी आपल्या काव्याच्या प्रारंभीं त्याचा अनुभव कसा घ्यावा हें पुढील शब्दांत सांगितलें आहे—

जैसें शारदियेचिये चंद्रकळे । माझि अमृतकण कोवळे
ते वेंचिति मनें मौआळें । चकोरतलगे ॥

१ ज्ञा. १. ६०.

तेयापरीं श्रोतां । अनुभवावी हे कथा
अति हलुवारपण चित्ता । आणूनियां ॥ [1]

—ज्याप्रमाणे शरद् ऋतूंतील चांदण्यांत चंद्रकलेंतील अमृताचे कोमल कण चकोरपक्षाचीं पिलें मृदु हृदयाने टिपून नेतात त्याप्रमाणे श्रोत्यांनी चित्ताला अत्यंत हळुवारपण आणून ह्या कथेचा आस्वाद घ्यावा. भ्रमर हे कमळांतील पराग घेऊन जातात; पण पराग नेला गेला हें कमळांच्या पाकळ्यांना मात्र समजत नाही—अशी ग्रंथसेवन करण्याची पद्धति ज्ञानेश्वर वर्णन करितात.

चकोरतलगांचा हळुवारपणा किंवा भ्रमरांचा चतुरपणा श्रोत्यांच्या ठिकाणीं नसेल तर काय होईल, याचें वर्णन त्यांनी सहाव्या अध्यायाच्या सुरुवातीला केलें आहे. शब्दरूपी ताटांत कैवल्यरस वाढून निष्काम लोकांसाठी आपण मेजवानी केली असल्याचें ते सांगतात. श्रोत्यांनी श्रवणाची उपाधि टाकून मनाच्या अंगोपांगांनीच तिचा आस्वाद घेतला पाहिजे. ही शब्दरूपी वरवर दिसणारी गवसणी काढून ब्रह्मस्वरूप व्हावें व सुखेनैव सुखांचा उपभोग घ्यावा.

ऐसें हलुवारपण जरि येईल । तरिचि हें उपेगा जाइल
यऱ्हविं आघवी गोठि होईल । मूंकां* बोलें तेयाची ॥ [2]

—इतकें हळुवारपण (मनाला) येऊं शकलें तरच ही (निरूपणरूपी मेजवानी) उपयोगी पडेल नाही तर ही सगळी मुक्याशीं बोलणाराची गोष्ट होईल.

मुक्या माणसाशीं बोलतांना संवाद होऊं शकत नसल्यामुळे तें बोलणें जसें निरुपयोगी ठरतें त्याप्रमाणे हृदयसंवादी श्रोते नसतील तर ज्ञानेश्वरीचें व्याख्यान निरर्थक होईल, असा भावार्थ.

१ ज्ञा. १.५६–५७. २ ज्ञा. ६.२६.

* सांप्रदायिक प्रतींतून 'मूंकां बोले तेयाची' या ऐवजी अर्थ सुगम व्हावा म्हणून की काय, 'मुकिया बहिरयाची' असा पाठ दिलेला आहे.

रस ही एक मनाची स्थिति— तेराव्या अध्यायांत 'अहिंसे'च्या स्पष्टीकरणांत ज्ञानेश्वर म्हणतात : हिरवा चारा पाहून गुरूं जसें मागील मार्ग विसरतें किंवा वाऱ्याच्या वेगाने पाखरूं गगनांत भरारी मारतें त्याप्रमाणे—

तैसा प्रमेयाचिया* स्फूर्ती । फावलिया **रसवृत्ती**
वाहविला मती । अलुमालु* ॥[1]

—प्रतिपाद्य विषयाच्या आवेशांत रसाची वृत्ति लाधल्यामुळे माझ्या मतीने जरा वाहवत नेलें, असें म्हणणें बरोबर नाही; विस्ताराचें कारण 'प्राप्त मतांतरें' होय, इत्यादि.

कृष्णवाक्याचें वर्णन करितांना ज्ञानेश्वर म्हणतात—

तेया बोलाचा हान पाडु । कां **रसवृत्ति**चा निवाडु
जेणें श्रोतेयां होईल सुरवाडु । श्रवणसुखाचा ॥[2]

—त्या बोलण्याची योग्यता काय वर्णावी ? किंबहुना ते बोल म्हणजे ज्यामुळे श्रोत्यांना श्रवणसुखाची लयलूट होईल असा रसवृत्तीचा निवाडाच होय !

तेथ विभूति प्रतिविभूति । प्रस्तुत अर्जुनां सांधिजती
ते विदग्धा **रसवृत्ती** । म्हणिपैल कथा ॥[3]
उदैलेयां भावा रूप । करितां लागे **रसवृत्ति**चें वडप ॥[4]
जिया पाहिलें मातें । उन्मेखसागरिचें भरतें
वोसंडलै तें । **रसवृत्ति**चें ॥[5]

ह्या सर्व वेच्यांतील 'रसवृत्ति' शब्दाच्या ज्ञानेश्वरप्रणीत अर्थावर कांही प्रकाश पडतो काय तें पाहूं. ज्ञानेश्वरांच्या मतें रस हा विषयनिष्ठ नसून श्रोतृनिष्ठ किंवा सहृदयनिष्ठ आहे हें पूर्वी पाहिलेंच आहे.

१ ज्ञा. १३. ३१५. * साकऱ्यांच्या प्रतींत 'प्रेमाचिया स्फूर्ती' व 'आकळेना' असे पाठ आहेत. त्यावरून 'प्रेमाच्या भरांत रसवृत्ति पसरून माझी बुद्धि मलाच आवरेनाशी झाली' असा थोडा निराळाच अर्थ निष्पन्न होतो !

२ ज्ञा. ३.२७०. ३ ज्ञा. १०.४०. ४ ज्ञा. १०.४५. ५ ज्ञा. १४.२४.

वृत्ति म्हणजे मनाची स्थिति. श्रोत्यांना श्रवणसुख मिळेल अशा रसाची वृत्ति म्हणजे श्रोत्यांच्या मनाची एक विशिष्ट अवस्था होय. गुरूच्या प्रसादामुळे स्फूर्ति येऊन फलतः रसवृत्ति उचंबळून येते किंवा उदित झालेल्या भावाचें वर्णन केलें असतां रसवृत्तीचा प्रकर्ष होतो; या उद्गारांवरून तर रसवृत्ति म्हणजे अंतःकरणाची उद्‌बुद्ध स्थायिभावात्मक अवस्था होय, याबद्दल शंकाच उरत नाही.

तात्पर्य रसवृत्ति या शब्दावरून ज्ञानेश्वरांच्या मतें रस हा मनोवृत्तिनिष्ठ आहे हें स्पष्ट रीतीने व्यक्त होतें व इतर ज्या ज्या ठिकाणीं ते अमुक अध्यायांत अमुक रस आहे असें प्रतिपादन करितात, किंवा—

माझा मऱ्हाटाचि बोलु कवतिकें। परि अमृतातेंहीं पैजेंसीं जींके
ऐसीं **अक्षरेंचि रसिकें**। मेळवीन॥[1]
जेथ तद्‌ब्रह्मादि**वाक्य**फळें। नानार्थ**रस**रसाळें॥[2]
रस होंति उग्लगणें। **अक्षरांचे**॥[3]

अशा तऱ्हेचे उद्गार काढतात, तेव्हा ते लाक्षणिक अर्थाचे वाचक समजले पाहिजेत. श्रोत्यांचें हृदय हें ज्याचें अधिष्ठान आहे असा साहित्यशास्त्रीय रस निराळा आणि काव्यगत किंवा अक्षरगत रस निराळा असा कांही भेदभाव त्यांना विवक्षित आहे, असा याचा अर्थ नाही. रस या शब्दाचे त्यांनी कांही सामान्य अर्थाचे प्रयोग केलेले असले तरी संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या तुलनेने पाहतां रस ही एक स्थायिभावात्मक अशी विशिष्ट मनोवृत्ति असून ती श्रोतृनिष्ठ आहे, हा मुख्य सिद्धान्त त्यांना अवगत होता एवढें मात्र खास.

रस हा काव्यांतील मुख्य घटक— मागे वर्णिलेल्या एका ओवीत* रस हा काव्याचा आत्मा होय ही कल्पना ज्ञानेश्वरांनी सूचित

१ ज्ञा. ६. १४. २ ज्ञा. ७.१८१. ३ ज्ञा. १३.३.

* मागील पृ. ७२ व १७५ पाहा.

केलेली पाहिली. वाणीमधील सारभूत अंश म्हणजे कवित्व असून 'कवित्वीं बरवें रसिकत्व' म्हणजे कवित्वांतहि रसवत्ता असेल तर अधिक चांगलें असें ते म्हणतात.* आता रसिकत्वांतहि 'परतत्त्वस्पर्श' पाहिजे असें म्हटलें आहे त्याचा विचार पुढे करूं. महाकाव्यांचा राजा असलेलें महाभारत सर्व ग्रंथांच्या थोरपणाचें ठिकाण असून त्यापासूनच रसांना रसाळपणाची प्रतिष्ठा मिळाली असें ते म्हणतात;* यावरूनहि काव्यांतील रस हा प्रमुख घटक आहे याची त्यांना जाणीव दिसते. खुद्द 'ज्ञानेश्वरीं'त रस इतका ओथंबलेला आहे की श्रोतृवर्गांत असलेल्या गुरु निवृत्तिनाथांना मधून मधून—

परि तो रसातिशयो मुकुलीं । मग ग्रंथार्थदीप उजळिं ॥[१]

—रसातिशयाचा संक्षेप करून ग्रंथाच्या अर्थाचा दीप प्रज्वलित कर, अशा तऱ्हेचा 'उवाइला' (इशारा) देऊन ग्रंथ मूळपदावर आणावा लागतो. तरी देखील ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीने त्यांनी गीतार्थ सांगण्याचें निमित्य करून ज्ञानेश्वरीने शांत 'रसा'चाच वर्षाव केला आहे, असें त्यांच्या शब्दांवरून दिसून येईल.[२]

महानुभावांची 'रसा'विषयी कल्पना— 'शिशुपालबधा'च्या प्रारंभीं भास्कर म्हणतो की, साहित्याच्या परिमलाने व शृंगार (रसा)च्या मिलाफाने कवींचे प्रबन्ध पुष्ट होतात.

एथें नाहीं नवलु । वाणितां परब्रह्म केवळु
कैसें दीसतीं बोलु **रसाळू** । ते आइकावें श्रोता ॥[३]

—मग येथे तर प्रत्यक्ष परब्रह्माचेंच वर्णन आहे. तेव्हा बोल रसाळ दिसले तर त्यांत कांहीच आश्चर्य नाही ! त्या बोलाच्या गोडीचें वर्णन करून भास्कर पुनः म्हणतो—

* मागील पृ. ५८ पाहा.
१ ज्ञा. ५.१४१.
२ ज्ञा. १८.१७४०.
३ शिशु. १६.

पढतां श्रीकृष्ण पवाडे । ठिकसां बोलां घोंषु पडें
रसरंगाचें पाहाळ उघडे । श्रोतेयांसीं ॥
वाणितां कान्हु चौहातु मल्लु । ठळठळ होतुसे नवलु
बोलु **रसें** दोंदिलु । नाचतु दिसें ॥[1]

--श्रीकृष्णाचें गुणवर्णन करितांना बोलाला उचित असा मेळावा प्राप्त होतो आणि श्रोत्यांना रसाच्या गोडीचें भांडार खुलें होतें; चतुर्भुज वीर श्रीकृष्णाचें स्तवन केलें तर त्याची मांडणी नवलपूर्ण होते आणि बोलाला रसाचें दोंद येऊन (पुष्ट होत्साता) जणू कांही नाचत आहे असा दिसतो. या तीन्ही उताऱ्यांत रस ही बोलाच्या ठिकाणीं असलेली गोडी होय, असा आशय दिसून येतो.

साहित्याचियां खेडकुळिया । सुदेशां बोलांचियां चिपुळिया
सिंपनें खेळतीं सांवळिया । **रस**वृत्तीं ॥[2]

—शिशुपालवध काव्यांत रसवृत्ती याच कोणी गोपी ह्या साहित्याच्या कुंडयांत (रसरूपी पाणी किंवा रंग घेऊन) उत्तम अशा देशी बोलांच्या पिचकाऱ्या घेऊन जलकेली किंवा रंगकेली खेळतात. रसाचा संबंध काव्याकडे घेतला किंवा पिचकाऱ्यांकडे घेतला तरी रस ही काव्यांतील किंवा बोलांतील गोडी आहे असाच अर्थ व्यक्त होतो. किंबहुना—

फुन **वाचां रसाळां** । गर्वू सांडवीण कोकिळां ॥
रसाळीं बोलीं । काव्यें जालीं मातावळी ॥
तऱ्हीं आइकतु **रसाळ** । **उभणी** ते ॥[3]

ह्या सर्वच ठिकाणीं भास्कराच्या मतें रस हा वाणीला, बोलांना किंवा उभणीला (म्हणजे त्यांच्या रचनेला) मधुर करितो—अर्थात् बोलामधील मधुरपणा म्हणजे रस—हीच कल्पना प्रतीत होते.

१ शिशु. २० व २१. २ शिशु. २६.
३ शिशु. अनुक्रमें २७,८५,७६०.

रस म्हणजे वाणींतील सारभूत अंश—

ना तरि रसेंवीण वाणी । किं चंद्रेंवीणु रजनी
जैसी एकली कामिनी । प्रियेंविणा ॥[१]

—रसावाचून वाणी, चंद्राशिवाय रात्र किंवा प्रियकराविरहित कामिनी जशी एकटी किंवा निःसार दिसते तशी कृष्णाच्या अभावीं द्वारकानगरी दिसली, असें तो म्हणतो. म्हणजे रस हा वाणींतील केवळ मधुरपणाच नसून तींतील सारभूत अंश (*summum bonum*) होय ही गोष्ट अगदी स्पष्ट झाली आहे.

सोळां सहस्र अंतःपुर । तेतुलेयां नानां उपचार
ते सांगतां स्थळ होईल अपार । तरि रसु आवरेना ॥[२]

—श्रीकृष्णाचे जनानखाने सोळा हजार!—त्या सर्वांत चाललेल्या वियोगिनींच्या विरहोपचारांचें वर्णन केलें तर जागा फार व्यापून रस हा आटोक्यांत राहणार नाही. या ओवींतहि रस हा वर्ण्य विषयांत असतो व तो विशिष्ट मर्यादेंत ठेवला पाहिजे ही गोष्ट सांगितली आहे.

जलसिंचन करणाऱ्या धारागृहांचें वर्णन करितांना किंवा सुशीतल हिमगृहांच्या वर्णनांत विस्तर केल्यास रस नाहीसा होईल असें त्याला वाटतें.[३] यावरून रस वर्णन करितांना संयम ठेवला पाहिजे, असें त्याचें मत कळून येतें.

शब्दांतील गोडीचें व्यक्तीकरण म्हणजे रस—
भास्कराने केलेले भाव शब्दाचे प्रयोग पाहतां त्याला संस्कृत साहित्यशास्त्राची भाव-कल्पना बरीच अवगत दिसली. पण 'रस' शब्दाचे त्यानें प्रत्यक्षतः केलेले उल्लेख पाहून त्याच्या मनावर संस्कृतांतील रसप्रक्रियेची पकड यथायोग्य रीतीने बसलेली दिसत नाही.

१ शिशु. ५३९. २ शिशु ७५२.
३ पाहा शिशु. ६३४ व ७९६.

'उद्धवगीतें'तील 'कथामहत्त्व' प्रकरणांत त्याने चंद्रकिरण व चंद्रबिंब यांचा दृष्टान्त देऊन कवितेच्या पदांत भाव आणि नवरस असतात याचें काव्यमय वर्णन केलें आहे.[1] त्यावरून त्याला भावांची परिपुष्ट अवस्था म्हणजे रस ही कल्पना अवगत असावीशी शंका येते.

'श्रोता जाणता असिला तरि बोलतेयासि स्फूर्ति होये' ह्या प्रकरणांत भास्कर म्हणतो : लोहकांताने लोह, चंद्रकांताने चंद्रकिरण जसे निथळतात किंवा सूर्यमंडळाने कमलसमूह किंवा मेघांच्या योगाने केतकीवृंद जसे विकास पावतात किंवा अंकुरित होतात, त्याप्रमाणे—

तैसा सुवर्म जोडे श्रोता । तरि रसभावीं फुले कविता
तोंवरु ये सारस्वता । नव रसांचे ॥[2]

—मर्मज्ञ श्रोता मिळाला म्हणजे काव्य हें रसभावांनी फुलून सारस्वताला नवरसाचे तुरे येतात.

या ठिकाणीं कवितेमुळे श्रोत्याच्या मनांत रस उत्पन्न होईल किंवा तो द्रवून जाईल असें म्हणण्याऐवजी श्रोत्यामुळे कवितेंत रसभाव प्रतीत होतील असें म्हटलें आहे. दृष्टांतांतील द्रवणारी, पाझरणारी, विकासणारी किंवा अंकुरणारी वस्तु ही दार्ष्टांतिकांतील कविता आहे व ह्या क्रियेचा कारक हेतु म्हणजे श्रोता आहे. साहित्यशास्त्रीय दृष्ट्या येथे कार्यकारणभावांची उलटापालट झालेली दिसते व याचें कारणहि उघडच आहे. कवितेंत परिपुष्ट झालेल्या रसामुळे श्रोता वितळतो असें म्हणण्याऐवजी श्रोत्यामुळे कवितेंत रसाचा आविर्भाव होतो असें म्हणून भास्कराने रस हा काव्यनिष्ठ आहे हाच सिद्धांत पुनः एकवार नजरेस आणून दिला आहे.

बोलांत रस, काव्यांत रस किंवा उभणींत रस असें तो वर्णन करितो तेव्हा त्याच्या मनांत शब्दगत किंवा वर्ण्यविषयगत मधुरपणाच

१ मागील पृ. ६१ व ६२ पाहा.
२ उ. गी. १९.

विवक्षित दिसतो. ज्ञानेश्वरांप्रमाणे सामाजिकनिष्ठ किंवा श्रोतृगत अशा रसप्रक्रियेचा तो कोठेच अप्रत्यक्षहि निर्देश करीत नाही.

नागरी बोलीं रुछल वाणिजे । सकल रसांतें पोखिजे ॥[१]
कां जे तुम्ही ईश्वरविरहिये । भक्ती कीर्तन विषयें
यालागीं जाणा रुची कथाचिये । रसा रूप करूं ॥[२]
सुसाइलीं नाखिवें एके । कवणा साध्य तें नाटकें
ते रसभावरूपरेखे । कवणु जाणे ?[३]

ह्या अनुक्रमें पंडित दामोदर, विश्वनाथ व नारायण यांच्या उद्गारांवरून सर्वच महानुभाव कवींना साहित्यशास्त्रोक्त रसाची कल्पना ही अंधुकपणेंच ज्ञात असावी असें दिसतें. विभावानुभावव्यभिचारी यांच्या संयोगाने रसिकांच्या हृदयांत जो अलौकिक चमत्कारकारी रस निष्पन्न होतो त्याचा कोठेहि उल्लेख न करितां सामान्यतः रस म्हणजे शब्दांतील गोडीचें व्यक्तीकरण एवढीच ढोबळ कल्पना त्यांनी पुनःपुनः प्रकट केली आहे.

रस हा रसनेचा विषय— एकनाथांच्या

हे जनार्दन कवितावाडी । ब्रह्मरसें रसाळ गाढी
जे जनार्दनें लाविली गोडी । ते चवी न सोडी ग्रंथार्थ ॥[४]

ह्या ओवीवरून त्यांना काव्यांतील 'रस' ह्या घटकाची कल्पना दिसते. पण रस म्हणजे चव किंवा गोडी याखेरीज दुसरा अर्थ त्यांना ज्ञात आहे असें मात्र दिसत नाही.

जैशा साखरेच्चिया कणिका । गोडिये भिन्न नव्हती देखा
तैसें निरूपण ये रसाळ मुखा । ब्रह्मरसें देखा समवृत्ति ॥

१ वच्छ. १६.
२ ज्ञा. प्र. ११६९.
३ ऋद्धि. ४२९.
४ ए. भा. २९.१०३४.

तेथें मीपणेंशीं सरस्वती। बैसविलें एका ताटें रसवृत्ती
तेणें अभिन्नशेषें देऊनि तृप्ती। ते हे उद्गार येती कथेचे ॥[१]

येथे सरस्वतीने ब्रह्मरसाशीं अभिन्न असलेल्या रसवृत्तीच्या एकाच ताटांत बसविल्यामुळे निरूपणाला रस आला असें म्हटलें आहे.

अद्भुतकथा अतिसुरस। श्रवणीं श्रवणा अधिक सोस
रसना म्हणे हा अति गोड रस। डोळ्यां उल्हास हें अपूर्व रूप॥[२]

—ही अति अद्भुत कथा इतकी सुरस आहे की कानांना ऐकण्याची हौस उत्पन्न होते, जिभेला हा गोड रस आहे असें वाटतें, डोळ्यांना हें अपूर्व रूप आहे म्हणून उल्हास येतो, घ्राण याला गंध समजतात, वाचेला हा आनंददायक शब्द वाटतो, व भुजा ह्याला आलिंगन देण्यास सरसावतात. शब्दस्पर्शरूपरसगंध हे पंचविषय काव्याच्या ठिकाणीं मूर्तत्वाने वास करितात त्यांपैकी रसनेचा विषय जो रस तोच काव्यांतील 'रस' होय अशी एकनाथांची कल्पना दिसते.

ज्ञानेश्वरांनी रसिक अक्षरांच्या वर्णनांत इंद्रियांच्या कलहाचें वर्णन केलेलें आहे तेंच कदाचित् या वेळीं एकनाथांच्या समोर असेल.* पण ज्ञानेश्वरांनी 'परि रसना म्हणे कां रसुचि हा आमचा' असे प्रतीकात्मक वर्णन केलें असलें तरी त्यांना जशी साहित्यशास्त्रोक्त रसाचीहि सम्यक् जाणीव आहे तशी एकनाथांनी दाखविलेली नाही. 'रसाळ कथा', 'रसाळ निरूपण' इत्यादि शब्दांवरून किंवा—

एकाजनार्दनीं मांजर वेडें। भावार्थदीपिकाउजियाडें
हे **रस** देखोनि चोखडे। ताटापुढें पैं आलें॥[३]

अशा कित्येक ओव्यांवरून त्यांना रस म्हणजे काव्यगत गोडीच अभिप्रेत दिसते—रसाची साहित्यशास्त्रीय कल्पना उद्दिष्ट दिसत नाही.

१ ए. भा. १. ३२ व ३३.
२ ए. भा. ३.२७.
३ ए. भा. ३१.४५२.
* पाहा ज्ञा. ६.१५ पासून पुढे.

रसाचें पर्यवसान मोक्षसुख— मुक्तेश्वर हा आपल्या 'रामायणा'च्या मंगलाचरणांत गणपतीला 'नवरसमदधारी'[1] म्हणून संबोधितो व त्याच्या 'भारतां'तहि त्याच अर्थाचे उद्गार अनेकदा आले आहेत. तसेंच भारताला तो 'रससागर'[2] म्हणतो. यावरून काव्याचा उगम आणि घटक हा 'रस' होय याची त्याला जाणीव दिसते.

'मुक्तेश्वराच्या वाग्वल्लरीने संतांच्या अवधानरूपी झाडाला विळखा घातला म्हणून ती रसरूपी फळांनी वाकून गेली' असें तो म्हणतो.[3] अर्थात् रसनिष्पत्तीला वक्ता व श्रोता यांच्यांत कांही अनुकूलता अगर संवाद असावा हें त्याला मान्य असलें पाहिजे.

भारतकथा अमृतवल्ली । श्रवणमंडपीं नवरसफुल्ली
फुलोनि मोक्षसुखाचे फळीं । लवोनि आली फळभारें ॥[4]

या ओवीवरून नवरस हीं जर फुलें मानलीं तर त्यापासून होणारीं फळें म्हणजे मोक्षसुख किंवा आत्यंतिक आनंद ठरतो. एकंदरीने रसाचें पर्यवसान मोक्षसुखांत झालें पाहिजे यावर त्याचा कटाक्ष आहे.

तुका म्हणे रस वचनीं । पडताळूनि तोचि सेवी— तुकारामांनी 'कवित्व रसाळ वदविली वाणी । साक्षही पुराणीं घडे ऐसी'[5] असें म्हटलें आहे यावरून त्यांना काव्यांतील रसाची कल्पना ज्ञात दिसते.

संत सुमनें उत्तरें । मृद रसाळ मधुरें
विसांवितां कानीं । परिपाक घडे मनीं ॥[6]

याठिकाणीं ते रसाळ वचनें कानांनी ऐकल्यावर त्यांचा मनांत परिपाक घडतो असें म्हणतात. रस हा वाणीच्या ठिकाणीं असतो अशा अर्थाचे त्यांनी शेकडो उद्गार काढले आहेत. तथापि—

१ मु. रा. 'बालकांड', ६.
२ मागील पृ. ८३ पाहा.
३ पाहा आदि. १८. १४९.
४ आदि. २८. १२४.
५ तुका. २८७९.
६ तुका. ७८५.

बहुत गव्हांचे प्रकार । जिव्हा नाचे आवडी
सरले परि आवडी नवी । सिंधु दावी तरंग
घेतलें ध्यावें वेळोवेळां। माय बाळा न विसंबे
तुका म्हणे रस वचनीं । पडताळूनि तोचि सेवी ॥ [१]

—गहू तोच असतो पण त्याचे निरनिराळे प्रकार जिव्हेला रुचि देतात, समुद्राच्या लाटांची प्रतिक्षणीं नवीच गोडी वाटते ! बाळ तेंच असलें तरी आईला तें वारंवार घ्यावेसें वाटतें त्याचप्रमाणे वचनें तींच असलीं तरी त्यांतील रस पुनः पुनः अनुभवावा. या अभंगांत, रस हा वचनांत म्हणजे काव्यांत असला तरी त्या रसाचा पडताळा किंवा आस्वाद हा वाचकाला क्षणाक्षणाला घेतां येतो या गोष्टीची त्यांनी स्फुटता केली आहे. रस म्हणजे शब्दगत जिव्हाळा आहे असें तुकारामांनी म्हटलें असलें तरी तो प्रतिक्षणीं नावीन्य व आवडी उत्पन्न करणारा असून त्याचा अनुभव प्रेमळ किंवा रसिक व्यक्तीला येतो हा स्वानुभव त्यांनी येथे ग्रथित केला आहे.

आधी कवीचा वाग्विलास । तरि मग श्रवणीं तुंबळे रस [२]

हे रामदासांचे उद्गार कवींच्या वाग्विलासश्रवणाने रसाचा उद्भव होतो असें दर्शवितात. कवित्व ‘रसभंग’ नसावें, ‘रसाळ’ असावें, असा तर त्यांचा हव्यासच आहे.

नवरसिक अर्थ चाले । श्रोते तद्रूपचि जाले
चाटपणें होऊन गेले । चाटचि आवघे ॥ [३]

—रसयुक्त अर्थामुळे श्रोत्यांचें ताद्रूप्य होतें, एवढेंच ते सांगतात; साहित्यशास्त्रोक्त रसकल्पनेवर त्यामुळे निश्चित असा कांही प्रकाश पडत नाही.

१ तुका. २४६५. २ दास. १.७.९५. ३ दास. १३.७.१६.

निष्कर्ष

(१) परिपोषित झालेल्या रसाने श्रोता वितळून जातो असें म्हणून ज्ञानेश्वरांनी रस ही अंतःकरणाची द्रवावस्था होय हा साहित्यशास्त्रीय सिद्धान्त सूचित केला आहे.

(२) वक्त्या-श्रोत्यांमधील भावनासंक्रमणामुळे होणारा हृदयसंवाद हा रसाला किंवा काव्यकलानिर्मितीला कारण होतो ही पौरस्त्य आणि पाश्चात्य विवेचकांनी मांडलेली उपपत्ति ज्ञानेश्वरांनीहि मंडित केली आहे.

(३) हृदयसंवाद होण्यासाठी आवश्यक असलेलें तादात्म्य हें सविकल्पक असलें पाहिजे व त्यासाठी चित्ताला हळुवारपण आणलें पाहिजे यावर ज्ञानेश्वरांचा कटाक्ष आहे.

(४) रस हा काव्याचा मुख्य घटक असून तो मनोवृत्तिनिष्ठ असतो हें ज्ञानेश्वरांनी जसें स्पष्टपणें म्हटलें आहे तसें इतर कवींनी दाखविलेलें दिसत नाही.

(५) भास्करादि महानुभावांच्या मतें रस हा वाणींतील मधुरपणाचा सारभूत अंश किंवा त्याचें व्यक्तीकरण होय.

(६) एकनाथांच्या मतें रस हा रसनेचा विषय असून मुक्तेश्वरानें त्याचें पर्यवसान आत्यंतिक सुखांत झालें पाहिजे असें म्हटलें आहे.

(७) रस ही वाणींतील गोडी असली तरी तिचा पुनः पुनः अनुभव घेण्यामुळे तींत प्रतिक्षणीं नावीन्य उत्पन्न होतें अशी काव्यसौंदर्याची यथार्थ कल्पना तुकारामांनी व्यक्त केली आहे.

(८) रामदास रसामुळे श्रोत्यांचें तादूप्य होतें याचा निर्देश करितात व इतर सर्वच कवींप्रमाणे काव्य हें रसाळ असलें पाहिजे; त्यांत रसभंग नसावा असा वर्तुलार्थ त्यांनीहि स्पष्ट केला आहे.

उल्लेख अकरावा

रससंख्या आणि शांतरस

न यत्र दुःखं न सुखं न चिन्ता
न द्वेषरागौ न च काचिदिच्छा।
रसस्तु शान्तः कथितो मुनीन्द्रैः
सर्वेषु भावेषु शमप्रधानः॥
—धनिक *

नवव्या रसाचा उदय— रस ही एक अंतःकरणाची विशिष्ट अवस्था असली तरी विवक्षित विभावादिकांच्या सामग्रीमुळे रसिकांच्या मनांतील जी मूलभूत भावना किंवा जो स्थायीभाव उचंबळून येतो त्याला अनुसरून संस्कृतांत रसाचेहि विविध प्रकार मानले आहेत. त्यांची संख्या भरतमुनीने

शृंगारहास्यकरुणरौद्रवीरभयानकाः
बीभत्साद्भुतसंज्ञौ चेत्यष्टौ नाट्ये रसाः स्मृताः।[१]

याप्रमाणे आठ मानली आहे. तसेंच कालिदासाने[२] व वररुचीने[३] आठच रस दिले आहेत. दण्डीनेहि आठच रसांचा उल्लेख केला आहे.[४]

* दशरूप, 'अवलोक' ४. ४९.

१ नाट्यशास्त्र (काव्यमालाप्रत) ६. १५. २ विक्रमोर्वशीय, २. १८.

३ See Dr. Raghavan : "The Number of Rasas." *J. O. R. Madras*, 1936-37, Vols. X and XI, p. 1 *et seqq.*

४ काव्यादर्श, २. २९२ : इह त्वष्टरसायत्ता रसवत्ता स्मृता गिराम्।

मग हा नववा रस कोठून आला? त्याचा मूळ उत्पादक कोण?–याचा प्रथम विचार करून नंतर त्याविषयी ज्ञानेश्वरादिकांचें मत पाहूं.

शांतरसाचा मूळ उत्पादक— शारदातनयानें आपल्या 'भावप्रकाशनां'त पद्मभूच्या मतें शांतरस हा सर्वविकारशून्य असल्यामुळे नाटयांत तो संभवत नाही; म्हणून नाटयरस हे आठच आहेत असें सांगितलें असून

रजस्तमोविहीनात्तु सत्त्वावस्थात्सचित्ततः
मनागपृष्टग्राह्यार्थात् शान्तो रस इतीरितः ।[1]

—असें 'नारद'नामक शास्त्रज्ञाचें मत दिलें आहे. यावरून त्याच्या मतें शांतरसाचा मूळ उत्पादक नारद ठरतो.[2] नारदाप्रमाणे कोहल नांवाचाहि एक नाटयशास्त्रज्ञ भरताच्या पूर्वी होऊन गेला. त्यानें शांतरसाबद्दल 'उत्साहो वा निर्वेदो वा शमो वा अस्य स्थायी' असें म्हटलें आहे.[3]

खुद्द 'भारतीय नाटयशास्त्रा'च्या कांही प्रतींत 'बीभत्साद्भुतसंज्ञौ चेत्यष्टौ नाट्ये रसाः स्मृताः' या पंक्तीबद्दल

बीभत्साद्भुत**शान्ता**श्च **नव** नाट्ये रसाः स्मृताः ।

असा पाठ व शान्तरसाचें विस्तरशः वर्णन आलेलें दिसतें. हा भाग प्रक्षिप्त असावा असेंच बहुतेक विद्वानांचें मत असून मूळ नाटयशास्त्रांत शांतरस कोणी घुसडला असावा याबद्दल अनेक तर्क केले गेले आहेत.

संस्कृतांत शांतरसाचा निश्चितपणें केलेला प्रथम निर्देश उद्भटाच्या 'काव्यालंकारसारसंग्रहां'त सापडतो. व ज्या अर्थी त्यानेंच नाटयशास्त्रावर (हल्ली अनुपलब्ध असलेली अशी) एक टीकाहि लिहिली

१ **भावप्रकाशन**, पृ. ४८.

२ असें असतांना डॉ. राघवन् यांनी वरील उद्गार वासुकीकडे जोडले आहेत तें बरोबर दिसत नाही. पाहा *J. O. R. M.*, Vol. X, p. 8.

३ See *J. O. R. M.* Vol. V, p. 29.

आहे[1] त्या अर्थी वरील प्रक्षिप्त पाठांचा कर्ता उद्भट असला पाहिजे, असें डॉ. राघवन्[2] यांनी प्रतिपादिलें आहे.

अभिनवगुप्त ह्याने 'नाट्यशास्त्रा'वर 'अभिनवभारती' नामक टीका लिहिली त्यांतील 'शान्तरसप्रकरण' नुकतेंच साकल्याने उपलब्ध झालें आहे.[3] वरील प्रक्षिप्त पंक्तीबद्दल अभिनवाने 'शान्तापलपिनस्त्वत्र अष्टाविति पठन्ति'[4] असें म्हटलें आहे. शांतरसाला अभिनवाने महत्त्व देऊन त्याचें वर्णन केलें यावरून एका विद्वानाने अभिनवगुप्त हाच ह्या शान्तरसप्रतिपादक नाट्यशास्त्रविभागाचा कर्ता असला पाहिजे असें सूचित केलें आहे. तो म्हणतो—

"Regarding the Śantarasa Abhinava not only proved that it was capable of being fully developed in all forms of poetry but also gave it a prominent position among other Rasas; and probably thus we get a portion in the Natya-śastra dealing with the Śantarasa and commented on by Abhinava for the first time."[5]

दुसऱ्या एका विद्वानानेहि नाट्यशास्त्रांतील शांतरसवर्णनात्मक भाग प्रक्षिप्त असून तो कदाचित् अभिनवगुप्तानेच घुसडला असावा असें विधान केलें आहे. नाट्यशास्त्राच्या काव्यमालाप्रतींतील व

१ पण ही गोष्ट डॉ. दे यांना विश्वसनीय वाटत नाही. पाहा *Sanskrit Poetics*, Vol. II, p. 143 fn. 13.

२ *Op. cit.* Vol. X, pp. 9 and 10.

३ पाहा *J. O. R. M.* 1937 Vol. XI, pp. 12–21.

४ **नाट्यशास्त्र** (गायकवाडप्रत) भाग १, पृ. २६९.

५ K. S. R. Sastri Siromani : *Introduction to* **भावप्रकाशन**, p. 27.

गायकवाडप्रतींतील अष्टरसवर्णनाची तुलना करून शांतरसाच्या उल्लेखाबद्दल तो म्हणतो—

"Thus it is probable that the passages from page 333 (of the Natyaśastra in G. O. S., beginning with the Śanta Rasa) to the end of the chapter excepting the last stanza is a clear interpolation made perhaps by the commentatar Abhinavagupta who comments on this portion."[1]

शांतरसाचें समर्थन— एकदा भारतीय नाट्यशास्त्रांत शांतरस नव्हता हें मान्य केलें म्हणजे त्यांत तो हळूच घुसडून देण्याची कारणमीमांसा करितां येते. भरताने शांतरस दिला नाही यावरून त्याला शांतरसाचें मूलतत्त्व ज्ञात नव्हतें हें म्हणणें बरोबर नाही. शांताचा उल्लेख न करण्याचें कारण त्याच्यासमोर केवळ मोक्षहेतुक किंवा विरागी लोकांसाठी लिहिलेलें नाटक नव्हतें.

परंतु हर्षाचें 'नागानंद' नाट्यसृष्टींत अवतरल्याबरोबर शांतरसाची चर्चा सुरू झाली. अश्वघोषाचें 'शारीपुत्रप्रकरण' आणि कृष्णमिश्राचें 'प्रबोधचंद्रोदय' हीं शांतरसप्रधान आद्य व प्रमुख नाटकें होत. कल्हण आपल्या 'राजतरंगिणी'त शांतरस आहे असें मानतो. साहित्यशास्त्रांत उद्भटानंतर रुद्रट, आनंदवर्धन, भट्टतोत, क्षेमेन्द्र, भोज प्रभृति सर्व ग्रंथकारांनी तो मानला आहे. धनजंय व धनिक यांनी मात्र केवळ दृश्यकाव्यांत तो मानला असून 'शममपि केचित्प्राहुः पुष्टिर्नाट्येषु नैतस्य'[2] अशी व्यावृत्ति केली आहे. मम्मटाने व शारदातनयाने आधी आठ रस देऊन नंतर नववा जोडला आहे. सिंहभूपालाने आठ रस

१ G. K. Shrigondekar : *Preface* to **नाट्यदर्पण** of Ramachandra and Gunachandra Vol. I (Baroda, 1929) p. (9).

२ **दशरूप, ४. ३५.**

मानले असून भोजाने नववा मानला म्हणून टीका केली आहे. विश्वनाथाने धनिकाचें खंडन करून शांताचें सांगोपांग विवरण केलें आहे.

शांतरस मुळीच मानूं नये असें म्हणणाऱ्यांचा युक्तिवाद असा आहे की, शांताचा स्थायी 'शम' म्हणजे विकारशून्यत्व किंवा क्रियाभाव आहे, सबब त्याचें रंगभूमीवर किंवा काव्यांत चित्रण करणें शक्य नाही. शृंगारादि रसांप्रमाणे शांत हा मानवजातीचें सामान्य लक्षण होऊं शकत नाही. कारण सर्व जगत् हें अविद्येमुळे रागद्वेषाधीन आहे व मानवजातीला प्रकृतिसिद्ध असे आठच स्थायी भाव आहेत. शांतरसाचें मूलबीज हें सर्व मानवी प्रकृतीला हृदयसंवाद घडविणारें नाही.

अभिनवगुप्त व शांतरस—शांतरसाचा धडाडीने पुरस्कार करणारा अभिनवगुप्त याने हे सर्व मुद्दे खोडून काढले आहेत. नाट्यशास्त्राच्या 'अभिनवभारती' टीकेंतून, ध्वन्यालोक'लोचनां'तून व त्याच्याच म्हणण्याप्रमाणे भट्टतोतकृत अनुपलब्ध 'काव्यकौतुका'च्या 'विवरणां'तून त्याने आपलें म्हणणें साकल्याने मांडलें आहे. अभिनवाच्या मतें शांतरस अवर्णनीय आहे हें चूक आहे. कारण ह्यांत जर 'चेष्टाव्युपरम' आहे, तर तसा तो शृंगार व रौद्ररसांतहि नाही का? संप्रयोग किंवा मरण ही ह्या दोन रसांची पर्यन्तभूमि (climax) आहे. व ती रंगभूमीवर दाखवितां येत नाही म्हणून त्यांचें रसत्व कोणी नाकारीत नाही. शांतरसाचें चित्रण म्हणजे अशक्य असा क्रियाभाव वर्णन करणें नसून गीतेंत सांगितल्याप्रमाणे स्थितप्रज्ञाने करावयाच्या गोष्टी, जनकासारख्या सिद्धाचा लोकसंग्रह इत्यादि गोष्टी रसोत्कर्षासाठी खात्रीने रंगवितां येतील. व हें अनेक शांतरसप्रधान नाटकांनी सिद्ध केलेंच आहे. बहुसंख्य लोक क्षणिक सुखांतच बुडत आहेत म्हणून शांतरसाचें अस्तित्व नाकारतां येणार नाही. शांतरसाचें मूलतत्त्व रसिकांकडून आस्वाद्यमान होतें किंवा नाही हा मुख्य प्रश्न असून त्याचें उत्तर होकारार्थी द्यावें

लागतें. तें तत्त्व रत्यादिकांप्रमाणे सर्वसामान्य नाही असें धरून चाललें तरी जगांतील तो एक भाग किंबहुना अत्युज्ज्वल भाग असल्यामुळे तो काव्याचा व नाटकाचा विषय झालाच पाहिजे.

आता कांही लोकांना शांत रुचणार नाही व त्यांचा हृदयसंवाद होणार नाही हें स्वाभाविक आहे. पण सर्वच रस सर्वांना रुचत नाहीत! भय आणि जुगुप्सा यांमुळे फक्त नीच लोकांचाच हृदयसंवाद होतो, असें भरतानेच म्हटलें आहे. जर विटांना शृंगारांत आनंद होईल तर वीतरागांना शांताने आनंद होईल. मग शांत हाच रस असिद्ध कां?

शांतरस हा भरताने मानला नाही म्हणून त्याची शास्त्रमान्यता कित्येकांस जाणवत नाही. परंतु भरतानेहि नाटकांत 'क्वचिद्धर्मः क्वचित्क्रीडा क्वचिदर्थः क्वचित् शमः'[१] हे रंगवावे असें म्हणून शांतवृत्तीचें मूलतत्त्व (Quetistic element) जाणलें होतें असें अभिनवगुप्त म्हणतो.[२]

शान्तरसाचा स्थायी भाव— शान्तरसाचा स्थायी अनेकांनी निरनिराळा दिला आहे. उद्भटादिकांनी शम, रुद्रटाने सम्यग्ज्ञान, आनंदवर्धनाने तृष्णाक्षयसुख, भोजाने धृति, मम्मटाने निर्वेद इत्यादि अनेक स्थायी सांगितले आहेत.

अष्टस्थायींच्या नंतर लगेच भरताने निर्वेद हा व्यभिचारी भाव दिला आहे. म्हणून 'देहलीदीपन्याया'प्रमाणे तो व्यभिचारी तसाच स्थायीहि मानावा, असें कांहीचें मत असून कित्येकांनी असा अपूर्व युक्तिवाद केला आहे की, मांगल्य व अमांगल्य जाणणाऱ्या भरताने ज्या अर्थी बाह्यतः अमंगल दिसणारा 'निर्वेद' हा व्यभिचारी भावांच्या प्रारंभीं दिला त्या अर्थी 'अमंगलं सत् ज्ञापयति' या न्यायाने संसारादि ऐहिक

१ नाट्यशास्त्र, ६. १०६. २ पाहा ध्वन्यालोक 'लोचन', पृ. १७७.

गोष्टींपासून उत्पन्न होणारा निर्वेद हा मात्र व्यभिचारी परंतु हाच निर्वेद जेव्हा तत्त्वज्ञानज असतो तेव्हा तो स्थायी मानावा !

अभिनवाला हें पसंत नाही. त्याच्यामतें निर्वेद आणि वैराग्य हे एकच असून निर्वेद हा तत्त्वज्ञानज नसून तत्त्वज्ञान हेंच निर्वेदज असतें ! तो तर तत्त्वज्ञान, आत्मज्ञान किंवा आत्मा हाच शांतरसाचा स्थायी मानावा असें सुचवितो. शम किंवा निर्वेद यांना स्थायी मानलें तर त्यांना कांही विशेषण लावावें लागतें; कारण त्या साधारण चित्तवृत्ति आहेत. आत्मा हाच स्थायी म्हटलें म्हणजे शांताचें निराळें वर्णन करावें लागत नाही. किंबहुना सर्वच रसांचा आस्वाद हा ऐहिक साहचर्यांच्या किंवा उपाधींच्या पलीकडील म्हणजे शांतप्रायच आहे ! अर्थात् शांत ही रसाची आणि खऱ्या आत्मस्वरूपाची अशी दुहेरी आनंदाची पराकाष्ठा होय. त्यामुळेच अभिनवगुप्त त्याला 'मोक्षफलत्वेन चायं परमपुरुषार्थ-निष्ठितत्वात्सर्वरसेभ्यः प्रधानतमः'[1] असें म्हणतो.

संस्कृतांतील शांतरसासंबंधीच्या अभिनवगुप्ताच्या भूमिकेची ही रूपरेषा समजून घेतल्यानंतर आता ज्ञानेश्वरांच्या एतद्विषयक उद्गारांकडे वळण्यास हरकत नाही.

ज्ञानेश्वर आणि रससंख्या—सामान्यतः साहित्यशास्त्रीय रस हे नऊ आहेत ही कल्पना ज्ञानेश्वरांनी अनेक ठिकाणीं व्यक्त केली आहे. उदाहरणार्थ 'ज्ञानेश्वरी'च्या प्रारंभींच महाभारताचें ग्रंथगौरव वर्णितांना

ना तरि सर्व सुखाची आदि । जे प्रमेयमहानिधि
नाना **नवरस**सुधाब्धी । परिपूर्ण हा ॥[2]

असें म्हटलें असून गुरूंच्या अनुग्रहरूप वाणीविषयी बोलतांना

१ ध्वन्यालोक 'लोचन', पृ. १७८.

२ ज्ञा. १.२९.

जी दैविकी उदारा वाचा । जैं राजादेशु दे नाभिकाराचा
तरि नवरसदीपिचा* । पाउडु* लाभे ॥[१]

असे उद्गार काढले आहेत. 'नवरसां भरविं सागर'[२] ह्या गुरुप्रार्थनेवरून किंवा 'नवरसिं वरिखैन मीं'[३] ह्या प्रतिज्ञेतूनहि ज्ञानेश्वरांनी नऊ ह्या रससंख्येस मान्यता दिली आहे. पण ती मान्यता थोडासा हातचा राखून दिली आहे ! कारण त्यांच्या मतें सर्व रसांची मिळून संख्या नऊ असली तरी त्यांची योग्यता कांही सारखी नाही. शृंगारादि अष्ट रस आणि शांतरस यांची तुलना करितांना ते म्हणतात—

जेयांचा बरवेपणीं । कीजे **आठां रसां**ची ओलावणी†
तो सज्जनांचिये आणी । विसावां जगीं ॥
तो **शांतू**चि अभिनवैल । ते परियसां मऱ्हाटे बोल
जे समुद्राहीहूनि खोल । अर्थभरित ॥[४]

—ज्याच्या चांगुलपणामुळे इतर आठहि रसांना ओलावा द्यावा ('ओवाळणी' हा सांप्रदायिक पाठ घेतल्यास ज्याच्या चांगुलपणावरून इतर आठ रसांना ओवाळून टाकावे) व जो सज्जनांच्या जगाला विश्रांति आणतो (किंवा जगांत सज्जनांच्या बुद्धीला विश्रांतिरूप होतो) तो शांत नामक रस आता अभिनव रीतीने प्रकट होईल. जे समुद्रापेक्षाहि सखोल आणि अर्थगंभीर आहेत असे मराठी भाषेंतील शब्द आता ऐका. या ठिकाणीं शांतरस हा तदितर रसांहून निराळा आहे एवढेंच नव्हे तर सर्व रस एका बाजूला व शांत एका बाजूला असें वर्गीकरण करून त्यांतहि शांत हा सर्वश्रेष्ठ ठरविला आहे. किंबहुना 'शांतूचि **अभिनवैल**' ह्या

१ ज्ञा. १०. ७.
* सांप्रदायिक प्रतींत 'नवरसद्वीपिचा' 'थाउ' असे पाठ आहेत.
२ ज्ञा. १२. ३ ज्ञा. १३. ११६३. † इतर प्रतींतील 'ओवाळणी' हा पाठ देखील अर्थपूर्ण आहे. साम्य पाहा : एकर्की अवअैवींचा बरवेंपणी । मदनाची कीजे ओवाळनीं ॥—वच्छ. २३७. ४ ज्ञा. ४. २१०–११.

शब्दांवरून 'ज्ञानेश्वरीं'तील शांतरसाचा आविष्कार हा अभिनवतेने नटलेला आहे असें ज्ञानेश्वरांनी स्वमुखानेच सांगितलें आहे. संस्कृत साहित्यशास्त्रांत अभिनवगुप्ताचें शांतरसस्थापनेच्या बाबतींतील अनन्य-साधारण कार्य लक्षांत घेतां ज्ञानेश्वरांनी 'अभिनवैल' ह्या नामधातूवरून जणू कांही 'अभिनव'गुप्ताचाच नामनिर्देश केला आहे असा भास होतो!

ज्ञानेश्वरींत शांत रसाचा आविर्भाव— वरील वेच्यावरून ज्ञानेश्वरींत शांतरस हा प्रामुख्याने आविर्भूत झाला आहे हें ज्ञानेश्वरांचें मत निष्पन्न होतें. हीच गोष्ट निरनिराळ्या शब्दांत त्यांनी व्यक्त केली आहे.

जें साहित्य आणि **शांती** । हे रेखा दिसे बोलती
जैसी लावण्यगुणयुवती । आणि पतिव्रता ॥[1]

—ह्या पूर्वोक्त ओवींत शांति किंवा शांतरस हा 'ज्ञानेश्वरीं'तील शैलीचा आत्मगुण होय हें स्पष्ट झालेंच आहे. तींतून 'शांत' हा प्रमुख रस असून बाकीच्या रसांचा केवळ 'साहित्यां'त समावेश होतो असाहि एक सूक्ष्म ध्वनि काढतां येईल. कांहीहि असलें तरी 'ज्ञानेश्वरीं'त शांतरस ओतोप्रोत भरला आहे, किंबहुना

आतां **शांतरसाचें** भरितें । सांडित आहे पात्रांतें
जें बोलणें बोलापरौतें । बोलवलें ॥[2]

—आता ज्यांतील शांतरसाची भरती पात्रांतून ओलांडून जात आहे; व जें बोलणें बोलण्याच्या पलीकडचें आहे ('यतो वाचो निवर्तन्ते' असा भावार्थ) असें भाषण मजकडून वदविलें गेलें!—असे धन्यतेचे उद्गार त्यांनी या ठिकाणीं काढले आहेत.

सहाव्या अध्यायाच्या समारोपांत उत्तराध्यायबीज सांगतांना असें म्हटलें आहे की—

१ ज्ञा. ४. २१५.
२ ज्ञा. ५. ६४.

जो प्रसंगु असे पुढां । जेथ **शांतु** दीसलै उघडा
तो पालूविला मुडा । प्रमेयबीजाचा ॥[1]

—ज्यांत शांतरस मूर्तिमंत किंवा प्रकटपणें वर्णिला आहे व जणू कांही सिद्धान्तरूपी बियांचा मुडा (छोटी कणिंग) सोडून ठेवला आहे असा प्रसंग पुढे दिसेल. येथेहि 'ज्ञानेश्वरीं'त शांतरसाचा परिपोष केला आहे याची खात्री होते.

मग आर्तांचेनि उ्प्रसें । गीतार्थग्रथनमिसें
वरिखला **शांतरसें** । तो हा ग्रंथू ॥[2]

ह्या ओवींत तर गीतार्थग्रथन हें केवळ निमित्यमात्र असून ह्या ग्रंथाने तृषार्तांच्या प्रेमास्तव शांतरसाची वृष्टि केली अशी ग्वाही दिली आहे!

म हा भा र ता चा र स शां त— ज्ञानेश्वरांनी आठव्या अध्यायांत—

एवं जे महाभारतीं । व्यासें अप्रांतमती
भीष्मपर्वि **शांति** । म्हणितली कथा ॥[3]

—ह्याप्रमाणे व्यासमहर्षींनी महाभारतांतील भीष्मपर्वांत शांतरसात्मक कथा वर्णिली आहे, असे उद्गार काढले आहेत. त्यांवरून ज्ञानेश्वरांच्या मतें महाभारताचा मुख्य रस शांत होय असें फलित होत आहे.

संस्कृत साहित्यशास्त्रांत आनंदवर्धनाचा हा एक प्रमुख सिद्धान्त होय हें प्रसिद्ध आहे. ध्वन्यालोकाच्या चवथ्या उद्योतांत त्याने "महाभारतेऽपि......महामुनिना वैराग्यजननतात्पर्यं प्राधान्येन स्वप्रबन्धस्य दर्शयता मोक्षलक्षणः पुरुषार्थः शान्तो रसश्च मुख्यतया विवक्षाविषयत्वेन सूचितः।......ततश्च शान्तो रसो पुरुषार्थः......इति महाभारततात्पर्यं सुव्यक्तमेवावभासते।"[4] असे अनेक उद्गार काढले आहेत.

१ ज्ञा. ६.४८६. २ ज्ञा. १८.१७४०. ३ ज्ञा. १३.११४८.
४ ध्वन्यालोक, ४.५ वरील वृत्ति (निर्णयसागरप्रत पृ. २३७–८).

त्यांची ज्ञानेश्वरांनी वरील ओवींत यथायोग्य दखल घेतलेली दिसते.

'शृंगारा' ऐवजी 'शांत' हा रसराज— 'ज्ञानेश्वरीं'तील विदग्धा रसवृत्तीचें वर्णन करितांना ज्ञानेश्वरांनी

देशियेचेनि नागरपणें । **शांतु शृंगारातें जींणे**
वोविया कीं होंति लेणें । साहित्यासि ॥[1]

—देशी भाषेच्या सुसंस्कृततेमुळे शांतरस हा शृंगाररसाला जिंकतो आणि ओव्या ह्याच अलंकारांचे अलंकार होतात: याप्रमाणे देशी म्हणजे मराठी भाषेचें शांतरसाचें व ओव्यांचें मोठें प्रौढीने व डौलाने मंडन केलें आहे! पण हें मंडन शांतरसविषयक पुढील गर्जनेच्या मानाने अगदीच फिकें पडेल—

नसुदीचि **शांती**कथा । आणिजैल किर वाक्यपथा
परि **श्रिंगारा**चां माथां । पावो टेविति ॥[2]

—केवळ शांतरसात्मक कथाच खरोखर वाङ्मयपथावर आणिली जाईल इतकेंच नव्हे तर ती शृंगाररसाच्या माथ्यावर पाय ठेवणारी होईल!

शांतरसाचें शृंगाररसाच्या तुलनेने एवढ्या आवेशयुक्त वाणीने समर्थन करण्याचें विशेष कारण आहे. ज्ञानेश्वरांच्या कवितेचें युग सुरू होण्यापूर्वी संस्कृतांत व प्राकृतांत शृंगारबहुल काव्याला केवळ पूर आला होता. व काव्याच्या संख्येच्याच दृष्टीने नव्हे तर महत्त्वाच्या दृष्टीनेहि 'शृंगार' हा 'रसराज' मानला गेला होता. उदाहरणार्थ, रुद्रभट्टाने 'शृंगारो नायको रसः'[3] असें म्हटलें असून त्यानंतर भोज ह्याने, 'सरस्वतीकण्ठाभरणां'तील पांचव्या प्रकरणांत सारांशरूपाने आणि 'शृंगारप्रकाशां'त साकल्याने, शृंगार हेंच सर्व रसांच्या मुळाशीं असलेलें रसतत्त्व होय असें प्रतिपादन केलें आहे. 'अग्निपुराण'काराने

१ ज्ञा. १०.४१. २ ज्ञा. १३.११५०. ३ शृंगारतिलक, १. २०.

शृङ्गारी चेत्कविः काव्ये जातं रसमयं जगत्
स एव वीतरागश्चेन्नीरसं सर्वमेव तत्। [1]

याप्रमाणे शृंगाररसाचें श्रेष्ठत्व वर्णिलें आहे. हाच श्लोक 'ध्वन्यालोकां'-[1] तहि आढळतो. खुद्द आनंदवर्धनाने देखील 'शृङ्गार एव मधुरः परः प्रल्हादनो रसः'[2] असे उद्गार काढले आहेत. भानुदत्ताने आपल्या 'शृंगारमंजरीं'त व 'रसतरंगिणीं'त शृंगार हा सर्वश्रेष्ठ रस होय हें गृहीत धरूनच त्याचें विशेष पल्लवित वर्णन केलें आहे.

तात्पर्य, ज्ञानेश्वरपूर्वकालीन काव्यप्रबंधांत शृंगाररसाला जें एक मानाचें स्थान मिळालें होतें त्याचेंच कांही अंशीं प्रतिबिंब तत्कालीन साहित्यशास्त्रीय ग्रंथांत पडलेलें दिसतें. अर्थात् ज्ञानेश्वरपूर्वकालीं साहित्याच्या प्रांतांत जो शृंगाररस एक विशिष्ट ठाण मांडून बसला होता त्याला तेथून जिंकून आणण्याची भाषा 'शांतु शृंगारातें जीणें' या शब्दांत दिसत असून 'ही नुसती शांतरसात्मक कथा असली तरी ती शृंगाराच्या माथ्यावर पाय ठेवील' या उद्गारांतून शृंगाराची 'रसराज' ही पदवी हिसकवून घेण्याचीच नव्हे तर त्याच्या मस्तकावर शांतरसाकडून पादाघात करविण्याची घोषणा ज्ञानेश्वर करीत आहेत!

शांतरसाचा इतर रसांशीं संबंध— शृंगाररसाचा ज्ञानेश्वरींत जवळ जवळ अभाव असतांना त्याचा मुद्दाम उल्लेख करून त्यावर शांतरसाचें वर्चस्व स्थापण्याची उपपत्ति वर पाहिलीच आहे. आता शांतरसाच्या तुलनेने इतर रसांविषयीची ज्ञानेश्वरांची कोणती दृष्टि आहे ती पाहिली पाहिजे. ज्ञानेश्वरीच्या अकराव्या अध्यायाच्या प्रारंभीचे पुढील उद्गार या दृष्टीने विशेष मननीय आहेत—

१ **अग्निपुराण**, ३३८.११ व **ध्वन्यालोक**, पृ. २२२. अर्थात् हा श्लोक मूळचा कोणाचा हें विवाद्यच ठरतें. पाहा *Sanskrit Poetics* II, p. 255 fn.

२ **ध्वन्यालोक**, २.८.

आतां एयावरी एकादशीं । कथा आहे दोहों रसीं
जेथ पार्था विश्वरूपेंसीं । भेटि होइल ॥
जेथ शांताचेया घरा । अद्भुत आला आहे पाहुणेरा
आणि येरांहिं रसां पांतिकरां । जाला मानु ॥
वधुवरांचिये मीलणीं । जैसिं वऱ्हाडियांहिं लुगडीं लेणीं
तैसे देशियेचे सुखासनीं । मिरवले रस ॥
परि शांताद्भुत बरवें । जेथ डोलेयांचां अंजुलिं घेयावें
जैसे हरिहर प्रेमभावें । आले खेवां ॥
नातरि अंवसेचां दिसीं । भेटलीं दोन्हीं बिंबें जैसीं
तेवि एकवला रसीं । केला जेथ ॥
मीनले गंगेयमुनेचे ओघ । तैसे यां रसांचें जालें प्रयाग
म्हणौनि सुस्नात होंत जग । आघवें एथ ॥
मध्यें गीतासरस्वती गुपित । आणि दोन्ही रस वोघ मूर्त्त
यालागि त्रिवेणी होये उचित । फावली बापा ॥
... हें असो, ऐसें सावेव । जेथ सांसिनले आथि रसभाव
जेथ श्रवणसुखाची राणिव । जोडली जगा ॥
जेथ शांताद्भुत रोकडें । आणि एरां रसां पडप जोडे
हें अल्पचि परि उघडें । कैवल्य जेथ ॥[१]

ह्या उताऱ्याचा सर्वच अर्थ वाच्यार्थाने घ्यावयाचा नाही. कारण, प्रस्तुत सर्वच वेच्यांतील विषयनिष्ठ अशा 'रस' शब्दाचा प्रयोग हाच मुळी लाक्षणिक अर्थाने घेतला पाहिजे. तथापि एकंदर वर्णनावरून ठोकळमानाने कांही निष्कर्ष काढतां येतील:—

अकराव्या अध्यायांतील कथा दोन रसांत असून तेथे पार्थाला विश्वरूपाची भेट होईल. तेथे शांतरसाच्या घरीं अद्भुतरस हा पाहुणचार

१ ज्ञा. ११. १ ते ७ व ११–१२.

घेण्यास आला आहे. या उद्गारांवरून एकंदरींत सर्व 'ज्ञानेश्वरीं'त शांत हाच रस प्रामुख्याने असून प्रस्तुत अध्यायांत मात्र विश्वरूपदर्शनामुळे अद्भुत रसाचाहि उठाव झाला आहे, असें ज्ञानेश्वरांचें मत व्यक्त होतें. 'पार्था विश्वरूपेंसीं' आणि 'शांताचेया घरा अद्भुत' आला आहे, यांतील समांतर जोडयांवरून पार्थ हा शांतरसाचा आलंबन विभाव असून विश्वरूप हा अद्भुताचा आलंबन विभाव होय असा ध्वनि निघतो.

शांत हा 'ज्ञानेश्वरीं'तील मूलभूत रस, अद्भुत हा मात्र विशेषेंकरून ह्या एकाच अध्यायांत 'पाहुणा' म्हणून आलेला; म्हणजे येथे शांतरसाच्या पार्श्वभूमीवर अद्भुताचें विशेष अगत्याने चित्रण केलें आहे, असें म्हणावयास हरकत नाही. शांताद्भुताच्या पंक्तीचा इतर रसांनाहि लाभ मिळाला यावरून शांताद्भुतांशिवाय बाकीच्या रसांचें 'ज्ञानेश्वरीं'तील स्थान कळतें. दुसरा एक दृष्टांत घेऊन वधूवरांच्या लग्नप्रसंगीं ज्याप्रमाणे वऱ्हाडी लोकांनाहि लुगडीं–लेणीं घेतात त्याप्रमाणे येथेहि देशी भाषेच्या पायघडयांवर इतर रस मिरवले, असें म्हणून त्यांचें दुय्यम स्थान पुनः दर्शविलें आहे. हरिहरांच्या किंवा अमावास्येच्या दिवशींच्या सूर्यचंद्रांच्या भेटीप्रमाणे शांत व अद्भुत एकत्रित झाले. गंगायमुनासंगमांत गुप्त सरस्वतीचा ओघ मिळावा त्याप्रमाणे शांताद्भुताच्या प्रगट प्रवाहाबरोबर गीतेचा गुप्त ओघहि वाहत आहे, ह्या उद्गारावरून शांताद्भुतरसांचा परिपोष हें ज्ञानेश्वरीचें मुख्य उद्दिष्ट असून गीतार्थाचा ओघ हा त्या रसनिष्पत्तीमधून गुप्तपणें म्हणजे अप्रत्यक्षपणें अनुस्यूत झाला आहे असा भावार्थ निघतो.

शांत, अद्भुत व गुप्तगीतासरस्वती यांच्या त्रिवेणीसंगमांत इतर रसांनाहि प्रतिष्ठा मिळाली आहे. रस आणि भाव हे मूर्तिमंत उत्कर्ष पावले आणि त्यामुळे जगाला श्रवणसुखाचें राज्य मिळालें आहे. शांत व अद्भुत मूर्तिमंत अवतरून त्यामुळे इतर रसांना मोठेपणा मिळाला, एवढेंच नव्हे, तर येथे ईश्वराचें केवळ स्वरूप प्रगट झालें असें म्हटलें

आहे. अर्थात् शांत व अद्भुत हे रस श्रेष्ठ व त्याहूनहि ईश्वराचें स्वरूप व्यक्त होणें ही महत्त्वपूर्ण गोष्ट होय, असें ज्ञानेश्वरांचें म्हणणें दिसतें.

शांतरसाचा स्थायी–परतत्त्वस्पर्श— ज्ञानेश्वरांनी शांतरसाच्या स्थायी भावाचा निश्चित असा कोठें उल्लेख केलेला दिसत नाही. तथापि 'जेयाचां बरवेपणीं। कीजे आठां रसांची ओलावणी' या पूर्वोक्त वेच्यांत त्यांनी बरवेपणाच्या बाबतींत शांतरस हा इतर रसांहून वरचढ आहे, हें स्पष्ट केलें आहे. तसेंच

> वाचें बरवें कवित्व। कवित्वीं बरवें रसिकत्व
> रसिकत्वींहि **परतत्त्व। –स्पर्श** जैसा॥[1]

—ह्या प्रसिद्ध ओवींत बरवेपणाच्या बाबतींत रसिकत्वांतहि 'परतत्त्वस्पर्श' हा अधिक श्रेष्ठ असें म्हटलें आहे. या दोन ओव्यांच्या तात्पर्यावरून त्यांच्या मतें शांतरसाचें मूलतत्त्व किंवा स्थायीभाव परतत्त्वस्पर्श किंवा 'परमेश्वरी तत्त्वाचें प्रतिपादन' होय असा ध्वनि निघतो. अर्थात् शांतरसाच्या सर्वश्रेष्ठत्वांत व स्थायीभावविषयक मतांत ज्ञानेश्वरांचें मत अभिनवगुप्ताच्या प्रतिपादनाशीं बरेंच जुळतें आहे असें दिसून येईल.

विश्रांतिलक्षण व रसांचें एकविधत्व— संस्कृतांत निरनिराळ्या साहित्यशास्त्रज्ञांनी रसाच्या मुळाशीं एक विशिष्ट तत्त्व असल्यामुळे सर्व रस हे एकविध आहेत हें निरनिराळ्या तऱ्हेने सांगितलें आहे. भवभूतीने 'एको रसः करुण एव'[2] असें म्हटलें, कित्येकांनी सर्व रसांच्या मुळाशीं रति, शृंगार, प्रेम हेच आहेत असें प्रतिपादलें, तर कांहींनी अद्भुत हेंच मूलतत्त्व ठरविलें. अभिनवगुप्ताने सर्व रसांचा आस्वाद शांतप्राय आहे कारण त्यांत विषयविमुखता ही प्रमुख असते असें दाखवून 'शांत' हा सर्वव्यापक असा एक रस ठरविला आहे. खुद्द भरतमुनीने

१ ज्ञा. १८. ३४५. २ उत्तररामचरित, ३. ४७.

न हि रसाद् ऋते कश्चिदर्थः प्रवर्तते ।[१]

याप्रमाणे 'रसाद् ऋते' असें एकवचन वापरून 'एक एव तावत्परमार्थतो रसः'[२] हा अर्थ सुचविला आहे असें अभिनवगुप्त म्हणतो. त्यानेच 'तत एव निर्विघ्नस्वसंवेदनात्मक**विश्रान्ति**लक्षणेन रसनापरपर्यायेण व्यापारेण गृह्यमाणत्वाद् रसशब्देनाभिधीयते'[३] हें जें रसलक्षण दिलें आहे तेंच ज्ञानेश्वरांनाहि 'जो सज्जनाचिये आणी । विसावा जगीं' ह्या शब्दांवरून अभिप्रेत दिसत नाही काय?

किंबहुना रस हा भिन्नभिन्न तऱ्हेने व नवविधरूपाने व्यक्त होत असला तरी परमार्थाने पाहिला असतां तो एकविधच आहे ही गोष्ट त्यांनी पुढील दृष्टान्तात्मक ओवीवरून अगदी स्पष्ट केली आहे—

कां एकाएकूचि पुरुष जैसा । अनुव्रत नवां रसां
नवविधु ऐसा । आवडों लागे ॥[४]

—एकट्याच पुरुषाने नव रसांचा अंगीकार केला असतां तो नवप्रकारचा भासमान होतो, ह्या उद्गारावरून नवरसांचें एकविधत्व, दृष्टान्तरूपाने कां होईना, पण निश्चितपणें व्यक्त झालें आहे, यांत शंका नाही.

भास्कर व शृंगाररस—रसांची संख्या नऊ आहे ही गोष्ट भास्करानेंहि 'तोंवरु ये सारस्वता । नवरसांचे'[५] इत्यादि ठिकाणीं निर्दिष्ट केली आहे. तसेंच श्रीकृष्ण निजधामाला जातांना

कामतत्त्व निमालें । संगीतसुख बुडालें
निर्यास गेलें । **रसरायाचें** ॥[६]

—श्रीकृष्णाच्या रूपाने आज कामतत्त्व नाहीसें झालें, संगीतांतील आनंद हरवला व रसराजाचें निर्यास म्हणजे शृंगाररसांतील रस किंवा सारभूत

१ नाट्यशास्त्र, ६. ३३.
२ नाट्यशास्त्र 'अभिनव भारती' (भाग १) पृ. २७३. ३ सदर, पृ. २६१.
४ ज्ञा. १८.३३०. ५ उ. गी. १९. ६ उ. गी. ९९.

अंश नाहीसा झाला असें तो म्हणतो. अथात् त्याला शृंगार, हा रसराज आहे ही सामान्य कल्पना ज्ञात दिसते. त्याने आपल्या दोन्ही काव्यांत 'शृंगार' शब्दाचा पुष्कळ वेळां उल्लेख केला आहे. बहुतेक ठिकाणीं तो शब्द त्याने साज किंवा सौंदर्यशोभा आणि स्त्रीपुरुषप्रीति या अर्थाने वापरला आहे. तथापि कांही ठिकाणीं त्याचा रसवाचक प्रयोग केलेला आढळतो.[१] श्रीकृष्णाची स्तुति करितांना नारदाच्या तोंडीं त्याने

बोलिकेआं देवांचा विळासू। **शृंघारि**आं देवांचा **रतिरसु**
साभिमानिआं देवां डोळेलासु। तूं देवपती ॥[२]

असें घातलें आहे. त्यावरून त्याला शृंगाररसाच्या रतिस्थायिभावाची जाणीव दिसते.

शां त र सा चें वै शि ष्ट्य— 'शिशुपालवध' कथेविषयी भास्कराने ज्या निरनिराळ्या काव्यकल्पना केल्या आहेत त्यांत

ना तरी **शांतरसें** सींपतां। सासीनली ज्ञानलता
कीं विवेकाची सौभाग्यदेवता। मूर्ति जाली ॥[३]

असें म्हटलें आहे. वस्तुतः हें काव्य शृंगाररसाने उजळून निघालें असून त्याला तो शांतरसाने शिंपडल्यामुळे फोफावलेली ज्ञानरूपी लता म्हणतो, यावरून त्यांतील शृंगार हा एकंदर परमेश्वरी तत्त्वाच्या प्रतिपादनाला अंगभूत असल्यामुळे शांतरसाच्या अपेक्षेने गौण आहे असें त्याचें मत दिसतें.

'उद्धवगीता' हा ग्रंथ तर जाणूनबुजून 'निवृत्तांजोगा' रचलेला. त्यामुळे 'बोलावेया **शांतिरसु**। भास्करु कवि जाला सौरसु'[४] यांत कांही नवल नाही. ज्या कवितेंतून नवरसांचे तुंब फुटतात

ऐसिये कवितालते। ब्रह्मविद्येचीं फुलें दिसति फांकतें
तरि पसरतेनि हातें। कवण न तोडी ?

१ पाहा शिशु. १५ व ३५१.
२ शिशु. १५६.
३ शिशु. ३२.
४ उ. गी. ६.

तैसें साहित्याचां राहाणी । शांतिरसा अवतरण आणी
तरि माझी पवित्र वाणि । कवण नाईके ? [1]

—अशा कवितेला ब्रह्मविद्येचीं फुलें आलीं तर तीं हात लांब करून कोण तोडणार नाही ?......तद्वत् साहित्याबरोबर शांतरसहि प्राप्त झाला तर ती पवित्र वाणी कोण बरें ऐकणार नाही? ह्या त्याच्या उद्गारांतील 'ब्रह्मविद्येचीं फुलें' व 'साहित्याचां राहाणी । शांतिरसा अवतरण' या समांतर जोडयांवरून ब्रह्मविद्या किंवा ईश्वरी तत्त्वाचें प्रतिपादन हा शांतरसाचा प्रमुख घटक असून त्यामुळे वाणी पावन होते, हें त्याचें इतर रसांच्या अपेक्षेने वैशिष्टय आहे असें निष्पन्न होतें.

तो जैसा करुणारसीं वीराला । किं विरहवीर्ये घारैला
ना तरि सागरीं बुडाला । शोकाचिये ॥
किं दुःखेसीं एकवटला । तो शांतरसु मुराला
तैसा निचेष्टु जाला । भक्तराजु तो ॥ [2]

ह्या 'उद्धवदेवाची वियोग आवस्ता' वर्णनांत करुणारसाची 'शोका'शीं आणि शांतरसाची 'निचेष्ट' होण्याशीं सांगड बांधली आहे. यावरून 'करुणा'चा मुख्य घटक (किंवा स्थायीभाव) 'शोक' आणि शांताचा 'चेष्टाव्युपरमा'ने व्यक्त होणारा 'शम' असावा असा ध्वनि निघतो. पण ठाम विधान करण्याइतका तो ध्वनि स्पष्ट नाही.

दामोदराचें नवरसवर्णन — 'वच्छहरणां'त नवरसांचा आणि त्यांच्या उपपत्तींच्या विशेष विचार केलेला दिसतो. ज्यांना भक्तिरसाबद्दल आदर नाही. केवळ शृंगाररस मात्र आवडतो त्यांनीहि सुंदरांचा सुंदर अशा मुरारीचेंच वर्णन करावें असें दामोदर म्हणतो. कारण,

१ उ. गी. ३१ व ३५.

२ उ. गी. ७२–७३.

जो सकल विद्यांचें जन्मच्छान । **नवां रसां**चें निधान
तोवाचौनि सदैवु कवीजन । आण कांई वाणीतिं ?[1]

लगेचच्या ओव्यांत श्रीकृष्णाच्या नवरसात्मक लीलांचें वर्णन केलें आहे त्याकडे जरा बारकाईने पाहूं—

जै देॐ रासक्रीडा खेळींविला । तै मूर्ती **श्रृंघारूं** जाला
गौळणीं विनोदें नाचविला । तै **हास्यरसु** ॥
जै जसोदां भेडाविला । तै **करुणारसु** उठाविला
विखारूं काळिआं जिंतिला । तै **रुद्रु** जाला ॥
मातें श्रीमुख दाखविलें । तै **अद्‌भुतां**सी रूप जालें
विश्वरूपु प्रकटिलें । तै **भयानकु** ॥
जै दैत्यां करी संहारूं । तै **विभत्सु** अणिवारू
शान्तु तो निरंतरूं । तेथचि असे ॥
ऐसें **नवरसुं** नाटकु । देॐ खेळे जनमोहकु
निजरूपु तें ब्रह्मादिकु । ठाउकें न होअे ॥[2]

या उताऱ्याच्या आधी व शेवटीं 'नव' रसांचा उल्लेख केला असून प्रत्यक्ष नामनिर्देश मात्र आठच रसांचा केलेला दिसतो : 'वीर' रस येथे दिसत नाही. ही गोष्ट प्रो. द. सी. पंगु यांच्याहि लक्ष्यांत आली होती.[3] त्यांच्या मतें वीररसाच्या ओव्या हरवल्या असाव्या.[4] आता 'जै दैत्यां करी संहारूं । तै विभत्सु अणिवारू' ह्या चरणांकडे लक्ष्य देऊं. यांतील 'अणिवारू' ह्या पदाचा अर्थ प्रो. पंगु यांनी 'अनिवार' असा दिला आहे. एक तर बीभत्स ह्या एकाच रसाला अनिवार हें

१ वच्छ. ४९. २ वच्छ. ५१ ते ५५.

३ **वच्छहरण** (कोल्हापूर, १९२७) 'टीपा व स्पष्टीकरणें' पृ. ६.

४ सदर, 'प्रस्तावना', पृ. ७.

विशेषण लावण्याचें कांही कारण दिसत नाही. शिवाय हा शब्द दामोदर इतरत्र 'अनिवारू' असा लिहीत असतो.[1] यावरून अशी कल्पना सुचते की, मुळांत 'अणिवारू'बद्दल 'आण वीरू' असें असलें पाहिजे. आण म्हणजे दुसरा (अन्य) ह्या अर्थाचा दामोदर प्रयोग करतो हें वरच्याच ओवींतील 'आण कांई वाणीतिं' या चरणावरून दिसेल.[2] दुसरें, दैत्यसंहारांत बीभत्स आणि वीर ह्या दोन्ही रसांचा उद्भव होणें अगदी संभवनीय आहे. मूळ पोथींत शब्द तोडले नव्हते, ते भाव्यांच्या आवृत्तींत तोडले आहेत. त्यांपैकी 'आणवीरू' हा शब्द तसाच राहून गेला व छापतांना खिळे जुळविणाऱ्याने 'आण वीरू'चें एक वेलांटी मागें सरकवून 'अणिवारू' करून टाकलें असणें अगदी सुलभशक्य आहे! प्रो. पंगूंच्या आवृत्तींत ही सुधारणा व्हावी; पण प्रस्तुत ग्रंथ त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे त्यांनी भाव्यांच्या प्रतीबरहुकूम छापला. त्यामुळे दोघांच्या चुकांमुळे झालेला अर्थाचा अनर्थ तिसऱ्या ठिकाणींहि कायम राहिला व त्यावर 'अनिवार' ह्या अर्थाचें शिक्कामोर्तब झालें!

'आण वीरू' हा संशोधित पाठ* स्वीकारल्यानंतर दामोदर पंडिताच्या नवरसवर्णनाकडे विशेष लक्ष्यपूर्वक पाहणें जरूर आहे. या

१ वच्छ. ३२०. २ वच्छ. ४९.

* वरील विवेचनाला उपोद्बलक असाच पाठ 'वच्छहरणा'च्या जुन्या पोथ्यांतून आढळतो. अशीं दोन प्राचीन हस्तलिखितें ज्यांच्याजवळ आहेत ते प्रो. वि. भि. कोलते उमरावतीहून लिहितात—

"ती ओवी मुळांत पुढीलप्रमाणे आहे—

दैत्यां करी संहारू । तैं विभत्सु आणिक विरू
सांत तो निरंतरू । तेथचि असे ॥

दुसऱ्या पोथींत देखील असाच पाठ आहे. तेव्हा भावेंचा पाठ चुकीचा मानावयास हरकत नाही. आपण जी कल्पना केली **अणिवारू = आण वीरू** ती बरोबर आहे. मूळ ओवीच वर दिलेली असल्यामुळे आता शंकेचें कारण नाही."

ल. रा. पांगारकर यांनी घेतलेल्या उताऱ्यांत हा पाठ शुद्ध स्वरूपांत छापलेला दिसतो. **(म. वा. इ. खंड १, पृ. ४५९).**

उताऱ्यांत त्याला नवहि रसांचें निधान असलेला कृष्ण नवरसमय नाटक खेळला हें दाखवावयाचें असल्यामुळे त्याने भागवतांतील वेचक प्रसंग निवडले व अमुक ठिकाणीं श्रीकृष्णाने अमुक रसाचा आविर्भाव केला असें सांगितलें. अर्थात् तो रस त्याने मूर्तिमंत प्रकट केला असेंच कवीला दाखवावयाचें आहे.

(१) 'ज्या वेळीं देवाला (गोपींनी) रासक्रीडा खेळावयास लावलें तेव्हा तो मूर्तिमंत शृंगाररस होऊन अवतरला.'

सुखप्रायेष्टसंपन्न ऋतुमाल्यादि सेवकः
पुरुषप्रमदायुक्तः शृङ्गार इति संज्ञितः ।[1]

हें शास्त्रवचन पाहतां दामोदराने शृंगाररसवर्णनाचा यथायोग्य प्रसंग निवडला आहे यांत शंका नाही.

(२) 'गोळणींनी थट्टामस्करी करून जेव्हा श्रीकृष्णाला नाचावयास लावलें तेव्हा हास्यरस उत्पन्न झाला' ही गोष्ट 'विकृताचारवाक्यांनी हास्यरस निर्माण होतो'[2] ह्या वचनानुसार समर्पकच आहे.

(३) 'जेव्हा यशोदेने भय दाखविलें तेव्हा त्याने करुणारसाचा उठाव केला' असें म्हणतांना कवीसमोर यशोदेने बाळकृष्णाला उखळीला बांधून वाक्ताडन केलें तो प्रसंग आहे, हें सांगणें नको. 'शापक्लेश .... बन्ध आणि विप्रियवचनसंश्रय' यांमुळे करुणरसोत्पत्ति होते,[3] असें भरतमुनीने सांगितलें आहे.

(४) 'श्रीकृष्णाने कालिया नामक विषभुजंग जिंकला त्या वेळीं रौद्ररसाचा उद्भव झाला.' 'आयुध खट्वाभिभवाद्विकृतभेदाद्विदारणाच्चैव संग्रामसंभवार्थात्'[4] यांच्यामुळे रौद्ररस संभवतो. 'रसतंरगिणी'काराने दिलेल्या रौद्ररसाच्या दोन्ही उदाहरणांत[5] सर्पांच्याच अपेक्षेने क्रोधाचें

१ नाट्यशास्त्र, ६. ५२. २ सदर, ६. ५९. ३ सदर, ६. ७६.
४ रसतरंगिणी, २. ८. ५ पाहा सदर, ७. १० व ११.

वर्णन आलें आहे हें लक्ष्यांत घेतलें असतां 'विखारूं काळिआं जिंतिला। तैं रुद्रु जाला' यांतील औचित्य कळून येईल.

(५) 'मातेला (कंसाच्या बंदीखान्यांत असलेल्या देवकीला) ज्या वेळीं आपलें दिव्य मुख दाखविलें तेव्हा अद्भुतरसाला आकार आला. अद्भुतरस हा 'दिव्यजनदर्शनेप्सितमनोरथावाप्ति'[१] इत्यादि विभावांनी उत्पन्न होतो. 'विचित्राकृतिवेषाश्च विचित्राचारविभ्रमाः। अद्भुतालम्बना भावा मायालीलाविलासिनः'[२] असें त्याच्या आलंबनांचें वर्णन आहे. देवकीला बाळकृष्णाने दिव्य दर्शन दिलें त्या वेळीं तो चतुर्भुज होता हें प्रसिद्ध आहे.

(६) 'अर्जुनाला विश्वरूप दाखविलें त्या वेळीं भयानकरस उदित झाला.' महासंग्रामचारी अशा आलंबनामुळे किंवा विकृतरससत्त्वदर्शन ...स्वजनवधबन्धदर्शनश्रुतिकथादि विभावांमुळे हा रस निर्माण होतो. विश्वरूपदर्शनाच्या अकराव्या अध्यायांत 'ज्ञानेश्वरीं'त अद्भुतरसाचा उठाव झाला आहे. तथापि दामोदराच्या दृष्टीने चतुर्भुज दिव्य दर्शन ही अद्भुताची मूर्ति व दंष्ट्राकराल अशीं भयंकर मुखें असलेलें विश्वरूप हें भयानकरसाचें रूप होय. ज्ञानेश्वरांनीहि त्या मुखांचें 'अद्भुतें भयासुरें'[३] असें वर्णन करून विश्वरूपांतील भयानकाचा अंश ओळखला आहेच.

(७ व ८) 'ज्या वेळीं श्रीकृष्णाने दैत्यांचा संहार केला त्या वेळीं बीभत्स आणि वीर हे रस उद्भवले' असें वीर आणि बीभत्स ह्या रसांचें एकत्र वर्णन केलें आहे. दैत्यसंहारांतील बलपराक्रमादिकांमुळे वीररसाचा अविर्भाव होणें साहजिक आहे. पण तो स्वतः होऊन बीभत्सरसाचा उठाव कसा करणार? 'हृदयस्याऽपि किञ्चित्कस्यचिन्निसर्गतोऽप्रयतं लशुनमिव द्विजानाम्'[४] असा बीभत्सरस कवीला श्रीकृष्णाच्या ठिकाणीं

१ नाट्यशास्त्र, ६. ९४. २ भावप्रकाशन, पृ. ६. ३ ज्ञा. ११. १९८.
४ नाट्यशास्त्र भाग १ 'अभिनवभारती पृ. ३२९.

न आढळतां त्याने दैत्यांच्या संहाराचा देखावा हा बीभत्साचें स्वरूप समजून त्याचें अनुषंगाने वर्णन केलें आहे. अनभिमत आणि उद्वेजनीय वस्तूंच्या दर्शनाने बीभत्स रस निर्माण होतो[१] हें शास्त्रोक्तच आहे.

(९) वरील अष्टरसांच्या वर्णनांत श्रीकृष्णचरित्रांतील विविध प्रसंगांचें वर्णन केलें. पण नववा शांतरस वर्णितांना मात्र तसा एखादा प्रसंग न घेतां 'शांतरस हा तर कृष्णाच्या ठिकाणीं नेहमीच राहतो' असें म्हटलें आहे. जगन्मोहनाने असें नवरसयुक्त नाटक खेळलें असें दामोदर म्हणतो. एखादा नट ज्याप्रमाणे नाटकांत निरनिराळीं सोंगें घेतो, पण तीं सोंगें संपल्यावर त्याचें नटत्व अविकृतच राहतें; तशीं श्रीकृष्णाने शृंगारादि अष्ट रसांचीं सोंगें घेतलीं, पण त्याला शांत रसाचें सोंग घ्यावें लागलें नाही : कारण ती त्याची नित्यावस्थाच आहे,* असा भावार्थ.

यावरून शांतरसाविषयी दामोदराचें मत व्यक्त होतें तें असें : शृंगारादि अष्टरस ह्या विकृति असून शांत हा मूळ किंवा प्रकृतिस्वरूपी रस आहे. शांतरस हा अर्थात् सर्व रसांचें मूळ असून आपापलें कार्य संपलें की सर्व रस शांतांत विलीन होतात. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे वरील नवरसवर्णनावरून त्याने नाटयशास्त्रांतील

भावा विकारा रत्याद्याः शान्तस्तु प्रकृतिर्मतः
विकारः प्रकृतेर्जातः पुनस्तत्रैवलीयते ।
स्वं स्वं निमित्तमासाद्य शान्ताद्भावः प्रवर्तते
पुनर्निमित्तापाये च शान्त एवोपलीयते ।[२]

ह्या शान्तरसप्रतिपादक श्लोकांचा जणू कांही थोडक्यांत अनुवादच केला

१ रसतरंगिणी, १. १५.

* साम्य पाहा **जैसा नट धरी नाना वेश। सर्वांचि सांडी त्या वेशास**
परी नटासि नाहीं नाश। तैसा पैं हृषीकेश अवतारी॥
ए. भा. ३१. १०३.

२ **नाट्यशास्त्र,** भाग १ (गायकवाडप्रत) पृ. ३३५-६.

आहे. किंबहुना श्रीकृष्ण हा वेगवेगळ्या प्रसंगीं निरनिराळ्या रसांची मूर्ति झाला; पण शांताचें तर तो नित्यस्वरूपच आहे, या उद्गारावरून 'तत्र सर्वरसानां शान्तप्राय एवास्वादः विषयेभ्यो विपरिवृत्त्या–'[1] या अभिनवगुप्ताच्या विधानाची आठवण होते व इतक्या थोड्या शब्दांत शांतरसाचें तुलनात्मक महत्त्व सहजगत्या सूचित करणाऱ्या या महानुभाव पंडिताच्या शैलीचें अतिशय कौतुक वाटतें!

'नवरसा'चे इतर कवींनी केलेले उल्लेख—

एकनाथांच्या

कवीश्वरां नवरसिकू। नवरंगडा श्रीकृष्ण एकू
जो जो वर्णी रसविशेखू। तो तो यदुनायकू स्वयें होय ॥[2]

—ह्या ओवीवरून किंवा मुक्तेश्वराने 'नवरस'विषयक केलेल्या अनेक उल्लेखांवरून ह्या दोघांनाहि नऊ ही रससंख्या मान्य दिसते. मुक्तेश्वराने सभापर्वांत रसांची विविधता आहे असें म्हटलें असून राजेलोकांना यांतून वीररसाचा उपभोग घेतां येईल असें तो म्हणतो.[3] तसेंच रामायणाचें युद्धकांड सुरू करण्यापूर्वी सादर मनाने 'वीररस' ऐकण्यास सांगतो.[4] आदिपर्वांतील पन्नगसत्राला तो अद्भुतरसाचें पात्र म्हणतो;[5] तर वनपर्वांत द्रौपदीने श्रीकृष्णाचा धावा केला तेव्हा त्याने 'करुण' रसाच्या सागराला अपार भरती आल्याचें वर्णिलें आहे.[6]

तुकारामांनी रससंख्येचा निर्देश केला नाही. वामनाने एकूण दहा रस मानले आहेत त्यांचा परामर्श पुढील 'उल्लेखां'त घेणें उचित होईल. रामदासांनी कवींना 'नवरसांचे मेघ' म्हटलें असून

१ सदर, 'अभिनवभारती' पृ. ३४०. २ ए. भा. ३०. ३७.
३ पाहा सभा. १. १५. ४ मु. रा. 'सुंदरकांड' ११९.
५ आदि. ७. २. ६ वन. ११.९२.

'अष्टभोग नवरस। नाना प्रकारींचा विलास'[१] या त्यांच्या शब्दांवरून त्यांनी नऊ ह्या रससंख्येस मान्यता दिलेली दिसते. तथापि ज्ञानेश्वर व भास्कर–दामोदर यांच्यानंतर शांतरसाविषयी निश्चित मत वामन-पंडिताखेरीज कोणीहि व्यक्त केलेलें दिसत नाही.

निष्कर्ष

(१) शांत रसाचा मूळ उत्पादक नारद, कोहल किंवा उद्भट असावा अशीं भिन्न मतें असून नाट्यशास्त्रांत शांतरस अभिनवगुप्तानेच घुसडला असावा असेंहि कांही विद्वानांचें मत आहे.

(२) अभिनवगुप्ताने शांतरसाचा 'अभिनवभारतीं'त व 'लोचनां'त जोराने पुरस्कार करून धनंजयादि शांतरसविरोधी शास्त्रज्ञांचें खंडन केलें असून तो सर्वरसश्रेष्ठ ठरविला आहे. तसेंच त्याने निर्वेद, शम इ. शांतरसाचे स्थायी भाव खोडून तत्त्वज्ञान किंवा आत्मा हाच स्थायी मानला आहे.

(३) ज्ञानेश्वरांनी आधी रस 'आठ' असल्याचें सांगून शांत हा नववा रस त्या सर्वांहून श्रेष्ठ असल्याचें सांगितलें आहे. महानुभाव कवि, एकनाथ, मुक्तेश्वर व रामदास यांना 'नव' ही रससंख्या मान्य आहे. वामनाने दहा रस मानले. याप्रमाणे मराठीच्या साहित्यशास्त्रांत रससंख्येची क्रमशः वाढ झालेली दिसते.

(४) महाभारताचा शांतरस ज्ञानेश्वरींत अभिनवतेने नटल्याचें सांगून ज्ञानेश्वरपूर्वकालीं शृंगाराला 'रसराज' म्हणून सर्वश्रेष्ठ

१ दास. २०.५.२३.

स्थान देत असत तें हिरावून घेऊन शांतरसाला देण्याची घोषणा ज्ञानेश्वरांनी केली.

(५) ज्ञानेश्वरांच्या मतें शांतरसाचा स्थायी ‘परतत्त्वस्पर्श’ असावा असें दिसतें. शांताच्या अपेक्षेने रसाचें विश्रांतिलक्षण त्यांना मान्य दिसत असून बहुधा त्याला अनुसरूनच ते नवरसांचें एकविधत्व प्रतिपादित असावे.

(६) भास्कराने शृंगाराचा ‘रसराज’ म्हणून उल्लेख केलेला दिसतो; पण आपल्या काव्यांत मात्र शांतरस असल्याचें तो नमूद करतो.

(७) दामोदराने श्रीकृष्णलीलांचें नवरसात्मक वर्णन केलें आहे तें साहित्यशास्त्राला धरून आहे. शृंगारादि अष्टरस ह्या विकृति व शांत रस ही सर्व रसांची प्रकृति किंवा मूलभूत तत्त्व आहे असें तो सुचवितो.

उल्लेख बारावा

भक्तिरस

मुसहि नवरसांची रामरूपेंचि केली
तरि दशम रसाच्या आवडीनें भुकेली।
दशम सुरस ओते त्यांत रूपें नवांची
दिसति; सफळ विद्या तेधवां मानवांची !

—वामन पंडित*

'भक्ती'चें साहित्यशास्त्रांतील स्थान— भक्ति म्हणजे ईश्वरविषयक रति किंवा प्रेम होय, याबद्दल कोणाचा मतभेद नाही. परंतु हें प्रेम ज्या वेळीं काव्यांत उत्कटत्वानें वर्णिलें जातें त्या वेळीं त्याला साहित्यशास्त्रांत कोणतें स्थान द्यावें ? तो रस मानावा किंवा नाही ? मानल्यास त्याचा अंतर्भाव नवरसांपैकी एखाद्या रसांत करावा की भक्ति नांवाचा स्वतंत्र रस मानावा ?—हे वादग्रस्त प्रश्न आहेत. त्यांविषयी प्राचीन मराठी संतकवींचा काय दृष्टिकोण आहे याचा विचार प्रस्तुत 'उल्लेखां'त करावयाचा आहे. आधी संस्कृतांतील एतद्विषयक चर्चेचें अवलोकन करून नंतर त्याबाबतच्या मराठी कवींच्या मतांचा परामर्श घेणें उचित होईल.

'भाव' संज्ञेचा मर्यादित अर्थ—मागील दहाव्या 'उल्लेखां'त भाव म्हणजे 'रसानुकूल विकार' असून तो विभावादिकांच्या संयोगानें

* स्फुटकाव्यें भाग १, 'सीतास्वयंवर', ५६.

अभिव्यक्त झाला म्हणजे 'रस' ह्या पदवीला पोचतो हें पाहिलें. पण ह्या व्याख्येनुसार स्थायीप्रमाणे व्यभिचारी भावांनाहि योग्य तें अभिव्यंजक मिळालें तर त्यांना 'रस' गणण्यास काय हरकत आहे ? याच दृष्टीने सर्वच भाव रस समजावे, असें रुद्रट म्हणतो.

रसनाद्रसत्वमेषां मधुरादीनामिवोक्तमाचार्यैः
निर्वेदादिष्वपि तन्निकाममस्तीति तेऽपि रसाः।[1]

हें रुद्रटाचें वचन भोजानें आपल्या 'शृंगारप्रकाशां'त उद्धृत करून त्याला मान्यता दिली आहे.[2] तो तर

आभावनोदयमनन्यधियाजनेन
यो भाव्यते मनसि भावनया स भावः।
यो भावनापथमतीत्य विवर्तमानः
साहंकृतौ हृदि परं स्वदते रसोऽसौ॥

असें म्हणून 'भावा'ला निश्चितपणाने रसाहून खालचा दर्जा देतो.

'भक्ती'चा भावांत समावेश— हीच गोष्ट लक्षांत घेऊन मम्मटाने 'भाव' या पारिभाषिक संज्ञेबद्दल पुढील सिद्धान्त बांधला आहे—

रतिर्देवादिविषया व्यभिचारी तथाञ्जितः। भावः प्रोक्तः[3]

ह्या व्याख्येवरून 'भावां'त पुढील कल्पनांचा अंतर्भाव होतो. (१) देव (मुनि, गुरु, नृप, पुत्र) इत्यादि विषयक रति. 'प्रदीप'कार गोविंदाच्या मतें येथील रति शब्दावरून रस पदवी न मिळालेला कोणताहि स्थायी भाव समजावा. (२) स्त्रीपुरुषविषयक पण अपरिपुष्ट असा रति. (३) रतीखरीज हास इत्यादि रसावस्थेपर्यंत न पोचलेले स्थायी भाव. (४) रसाप्रमाणें परिपुष्ट झालेला व्यभिचारी भाव. मम्मटाची ही भावाची

१ काव्यालंकार, १२.४. २ पाहा *J.O.R.M.*, Vol. XI, p. 91.
३ काव्यप्रकाश, ४. ३५.

व्याख्या पुढील बहुतेक सर्व साहित्यशास्त्रज्ञांना मान्य आहे. उदाहरणार्थ, पंडित विश्वनाथ म्हणतो—

सञ्चारिणः प्रधानानि देवादिविषया रतिः
उद्‌बुद्धमात्रः स्थायी च भाव इत्यभिधीयते ।[1]

'भाव' संज्ञेच्या ह्या निश्चित व्याख्येवरून मम्मटाने अनेक गोष्टी साधल्या. भरतमुनीच्या 'अत्र रस इति कः पदार्थः? उच्यते—आस्वाद्यत्वात्' या वचनावर विसंबून आस्वाद्यता किंवा रंजकता हें भाव आणि रस यांच्यांतील व्यवच्छेदक तत्त्व मानल्यामुळे रुद्रट भोज-प्रभृति ग्रंथकारांवर सर्वच भाव 'रस' मानण्याची आपत्ति आली होती.* पण स्थायी भावाप्रमाणे व्यंजित केलेला व्यभिचारी हा रस कधीच होऊं शकत नाही; तो नेहमी 'भाव' स्वरूपांतच राहतो असें मम्मटाने दाखवून व्यभिचारी भावांचा रसावरील हक्क उडविला!

देवादिविषयक रति व संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञ—दुसरें, मम्मटापूर्वी संस्कृतांत स्त्रीपुरुषाखेरीज इतर विषय असलेल्या प्रेमभावनेला एखादें निश्चित स्थान मिळालें नव्हतें. भामह, दण्डी व उद्भट हे आलंकारिक तिला अलंकारांत गणतात. दण्डीने 'प्रेयः प्रियतराख्यानम्'[2] असें म्हणून स्त्रीपुरुषव्यतिरिक्त 'प्रीती'चा 'प्रेयस्' ह्या अलंकारांत समावेश केला. त्याच्या प्रेयोलंकारांत भक्तीचेंच प्रामुख्य आहे हें त्याने दिलेलीं दोन्ही उदाहरणें पाहिल्यास कळून येईल. 'प्रेयस्'चा दहावा रस म्हणून निर्देश करणारा पहिला साहित्यशास्त्रज्ञ रुद्रट होय. 'रौद्रः शान्तः प्रेयानिति मन्तव्या रसाः सर्वे'[3] असें तो म्हणतो. रुद्रटा-

१ साहित्यदर्पण, ३.२६०. **२ काव्यादर्श**, २.२७५. **३ काव्यालंकार**, १२.३.

* हीच आपत्ति **काव्यालोचन**कार केळकरांनीहि बहुतांशीं स्वीकारली आहे. संस्कृतांतील कांही लेखकांची तर मृगया, अक्ष (जुगार) यांनाहि रस गणण्यापर्यंत मजल गेली होती! (पाहा **दशरूप**, ४. ८३)

प्रमाणे भोजहि 'प्रेयान्' हा 'रस' मानतो. अभिनवगुप्ताने निरनिराळ्या स्नेहप्रकारांचा निरनिराळ्या रसांत समावेश करून 'ईश्वरप्रणिधानविषये भक्तिश्रद्धे स्मृतिमतिधृत्युत्साहानुप्रविष्टे अन्यथैवाङ्गमिति न तयोः पृथग्रसत्वेन गणनम्'[१] याप्रमाणे 'भक्ती'ला व 'श्रद्धे'ला शांतरसाचें अंग ठरविलें आहे. धनंजयाने प्रीतिभक्त्यादिकांना 'भाव' म्हणून त्यांची गणना हर्षोत्साहादि स्थायी भावांत केली आहे.[२]

मम्मटाने देवादिविषयक रतीविषयी पूर्वसूरींतील मतामतांचा गलबला तिचा स्पष्टपणें 'भावां'त अंतर्भाव करून कांहीसा कमी केला. कारण त्याच्यानंतरच्या बहुतेक ग्रंथकारांनी त्याचेंच मत प्रमाण मानलें आहे. किंबहुना त्यांपैकी कांही लेखकांनी तर 'देवादिविषयक रति' हा 'व्यभिचारी' आहे असेंच ठरवून टाकलें. कदाचित् मम्मटाच्या मनांतहि तीच कल्पना असणें शक्य आहे. कारण त्याने देवादिविषयक रति व स्थायीप्रमाणे व्यंजित झालेला व्यभिचारी ह्या दोहोंनाहि एकाच 'भाव' ह्या कोटींत ढकललें आहे.

मम्मटानंतर हेमचंद्राने 'तुल्ययोः या परस्परं रतिः' (स्नेह) तीच आस्वाद्य होऊं शकते असें म्हटलें आहे. अनुत्तमस्य उत्तमे (भक्ति) किंवा उत्तमस्य अनुत्तमे (वात्सल्य) ह्या रति आस्वाद्य होऊं शकत नाहीत म्हणजे 'रस' होत नाहीत असा आशय. 'व्यक्तिविवेका'च्या टीकाकाराने 'स्थायिनामपि व्यभिचारित्वं भवति। यथा रतेर्देवादिविषयायाः'[३] असें स्पष्ट म्हटलें असून, भानुदत्तानेहि भक्ति इत्यादिकांना रस कां मानूं नये हें सांगताना 'तेषां व्यभिचारि रत्यात्मकत्वात्'[४] असेंच मत व्यक्त केलें आहे. पण भक्ति हा कोणत्या रसाचा व्यभिचारी ?—या प्रश्नाचें उत्तर तो 'भक्तौ शान्तः'[४] असें देतो. जगन्नाथ पंडिताने देखील 'गुरुदेवतापुत्राद्यालम्बन-

१ **नाट्यशास्त्र**, 'अभिनवभारती', भाग १, पृ. ३४०. २ **दशरूप**, ४. ८४.
३ **व्यक्तिविवेक**, (त्रिवेंद्रमप्रत) 'टीका' पृ.११. ४ **रसतरंगिणी**, ५.२. पुढील गद्य.

रति' हा व्यभिचारी गणला आहे; पण त्याचा शांतरसांत अंतर्भाव करेंण त्याला पसंत नाही. कारण अनुराग हा वैराग्याच्या विरुद्ध आहे! अर्थात् त्याच्या मतें रस नऊच असून देवादिविषयक व्यभिचारी रति हा व्यंजित झालेला असला तरी तो केवळ 'भाव'च समजला पाहिजे.[१]

वरील विवेचनावरून असें दिसून येईल की, भामहापासून जगन्नाथपंडितापर्यंतच्या परंपरेंतील सर्व प्रमुख शास्त्रज्ञांनी देवादिविषयक रति किंवा भक्ति हिची अलंकारांत तरी गणना केली किंवा ती रसाहून कमी दर्जाची म्हणजे 'व्यभिचारी' ठरवून तिला 'भाव' संज्ञेंत आणलें. रुद्रट व भोज हे प्रेयान् हा 'रस' मानतात; पण त्यांच्या मतें सर्वच (व्यभिचारी व इतरहि) भाव 'रस' होऊं शकत असल्यामुळे भक्तीला त्यांनी इतर पारंपारिक ग्रंथकारांपेक्षा कांही विशेष सवलत दिली आहे, असें म्हणतां येत नाही!

'भक्ती'ला स्वतंत्र रस मानणारे ग्रंथकार: मधुसूदन सरस्वती— पारंपरिक संस्कृतशास्त्रांत भक्तिभावनेची योग्य ती बूज राखली गेली नाही ही उणीव कांही ग्रंथकारांना विशेषेकरून जाणवली, त्यांत प्रसिद्ध अद्वैती मधुसूदनसरस्वती यांना प्रमुख स्थान दिलें पाहिजे. त्यांनी आपल्या 'श्रीभगवद्भक्तिरसायन'* ह्या ग्रंथांतील पहिल्या उल्लासांत भक्तीचें सामान्य निरूपण केलें असून दुसऱ्यांत भक्तीचें विशेष वर्णन करून 'भक्ती'ला सर्वश्रेष्ठ असा दहावा रस ठरविलें आहे व तिसऱ्यांत भक्तीच्या विभावादिकांचें वर्णन केलें आहे.

पुरुषार्थ म्हणजे 'दुःखासंभिन्न सुख' असून भगवद्भक्ति ही पुरुषार्थांतच मोडत असल्यामुळे 'निरुपमसुखसंवित्' आहे. रस हाहि परमानन्दस्वरूप असल्यामुळे 'भक्ति' हा श्रेष्ठ रस होय असा त्यांचा युक्तिवाद आहे.

१ रसगंगाधर, पृ. ४५.

* हा ग्रंथ काशीच्या अच्युतग्रंथमालेंत संवत् १९८४त छापला आहे.

सांख्य व वेदान्ती तत्त्वांना अनुसरून व 'भागवतां'तील अनेक उपोद्बलक वेचे आधारार्थ घेऊन मधुसूदनसरस्वतींनी आपलें म्हणणें मांडलें आहे. चित्त हें लाखेप्रमाणे आहे. लाख जशी उष्णतेने वितळते तसेंच जगांतील अनेक तापांनी चित्तहि द्रवीभूत होतें. लाखेच्या तप्त रसांत एखादी वस्तु टाकली तर ज्याप्रमाणे लाख त्या वस्तूचेंच रूप घेते त्याप्रमाणे द्रवीभूत चित्तांत जो विषय प्रविष्ट होईल त्याचाच आकार चित्त धारण करितें.

स्थायिभावगिराऽतोऽसौ वस्त्वाकारोऽभिधीयते
व्यक्तश्च रसतामेति परानन्दतया पुनः ।
भगवान् परमानन्दस्वरूपः स्वयमेव हि
मनोगतस्तदाकाररसतामेति पुष्कलम् ।[१]

ह्या मनाच्या वस्त्वाकारालाच 'स्थायिभाव' असें नांव असून तो व्यक्त झाला म्हणजे त्यांतील परानन्दतेमुळे 'रस' होतो. भक्ति म्हणजे 'अंतःकरणाची भगवदाकारता' असल्यामुळे व तिचा आलंबन विभाव भगवान् हा स्वतःच परमानन्दस्वरूप असल्यामुळे 'चित्ताची भगवदाकारता' ही निर्विवादपणें रस ठरते. जोपर्यंत चित्तद्रुति आहे तोपर्यंतच भावांना स्थायित्व आहे. धर्मोत्साह, दयोत्साह, जुगुप्सा व शम यांमुळे चित्तद्रुति होत नसल्यामुळे धर्मवीर, दयावीर, बीभत्स व शान्त हे भक्तिरसाप्रत जाऊं शकत नाहीत.[२] इतर रसांच्या विभावादिकांनी संकीर्ण अशी भगवद्भक्ति नाना रंगांच्या दोऱ्यांनी विणलेल्या पटाप्रमाणे दिसते. परंतु

रसान्तरविभावादि साहित्ये तु स्वरूपभाक्
दशमीमेति रसतां सनकादेरिवाधिकाम् ।[३]

शुद्ध भगवंतरूपी रति ही दहाव्या रसाप्रत जाते असें मानलें पाहिजे.

१ **भक्तिरसायन**, १. ९ व १०.
२ सदर, २. २८.
३ सदर, २. ७४.

पण मग प्राचीन शास्त्रकारांनी तिला केवळ 'भाव' मानलें आहे त्याची वाट काय? त्यावर मधुसूदनसरस्वतींनी दुसरीच एक पळवाट सुचविली आहे. त्यांच्या मतें, देवादिविषयक रति व पुष्ट झालेला व्यभिचारी यांना रसकोविदांनी रस न म्हणतां 'भाव' गणिलें आहे, त्यांतील देव शब्दाचा उपयोग परानन्दप्रकाशी, क्षुद्रानन्दात्मक अशा इंद्रादि देवांना उद्देशून समजला पाहिजे; परमानन्दरूप अशा परमात्म्याला तो लागू करणें शक्य नाही! परमात्मविषयक रति हा भाव नसून रसच होय. किंबहुना कान्तादिविषयक शृंगाराहून व इतर रसांहूनहि हा श्रेष्ठ रस होय. येथे भगवंत हें परमानन्दरूप आलंबन असून त्याचाच आकार द्रवीभूत चित्त धारण करीत असल्यामुळे व रसाचा अनुभव हीहि आनंदावस्थाच असल्यामुळे भक्तिरस ही रसाची परिपूर्ण स्थिति होय. क्रोध, शोक व भय हे साक्षात्सुखविरोधी असूनहि अनुभवाच्या आनंदामुळेच 'रस' ठरतात, असें असतांना

इहानुभवसिद्धेऽपि सहस्रगुणितो रसः
जडेनेव त्वया कस्मादकस्मादपलप्यते ?[1]

इतर क्षुद्ररसांच्या काजव्यांच्या मानाने आदित्यप्रभेप्रमाणे बलवत्तर व सहस्रगुणित असलेला अनुभवसिद्ध 'भक्तिरस' कोणता मूर्ख मनुष्य एकदम लपवूं शकेल ?

बंगालांतील चैतन्यपंथी वैष्णवांचें भक्तिरसशास्त्र— मधुसूदनसरस्वतींनी प्रामुख्याने 'भागवतां'तील भक्तिभावनेला शास्त्रीय साच्यांत बसविलें तर बंगालमधील रूप गोस्वामी या चैतन्य-पंथी आलंकारिकाने पुराणांतील व वैष्णव पंथांतील धार्मिक भक्तिभावनेला साहित्यशास्त्रनिविष्ट करण्यासाठी पारंपरिक रसव्यवस्थेंत मूलग्राही बदल करून नवेंच रसशास्त्र तयार केलें. तें त्याच्या

१ भक्तिरसायन, २. ८०.

'भक्तिरसामृतसिंधु'* या ग्रंथांत प्रामुख्याने समाविष्ट झालें असून 'उज्ज्वल-नीलमणि'† ह्या ग्रंथांत भक्तिरसामृतसिंधूंतून प्रगट झालेल्या व नीलमणी-प्रमाणे उज्ज्वल असलेल्या मधुर किंवा शृंगारभक्तिरसाचें सोदाहरण व तपशीलवार विवरण केलें आहे. खुद्द चैतन्यमहाप्रभूच्या एका अधिकारी शिष्याने रचले असल्यामुळे हे दोन्ही ग्रंथ बंगाली वैष्णवांच्या 'भक्तिरसशास्त्रा'चे मूलाधार समजले जातात.

'भक्तिरसामृतसिंधु' या विशाल ग्रंथाचे पूर्व, दक्षिण, पश्चिम आणि उत्तर असे चार 'विभाग' केले असून प्रत्येकाच्या अनेक 'लहरी' आहेत. 'पूर्व विभागांत' भक्तीचे साधन, भाव आणि प्रेमा असे तीन भाग केले असून 'दक्षिण विभागां'त कृष्णरति हा स्थायी भाव असलेल्या भक्तिरसाचें प्रतिपादन करून त्याचें विभावानुभाव सात्त्विक व व्यभिचारी दिले आहेत. रूपगोस्वामीच्या मतें

रतिः स्थिताऽनुकार्य्येषु लौकिकत्वादिहेतुभिः ।
रसः स्यान्नेति नाट्यज्ञा यदाहुर्युक्तमेव तत्
अलौकिकी त्वियं कृष्णरतिः सर्वाद्भुताद्भुता ॥
योगे रसविशेषत्वं गच्छन्त्येव हरिप्रिये ।[१]

—नाट्यशास्त्रज्ञांनी देवादिविषयक रतीला रस गणलें नाही हें योग्यच झालें कारण दृश्यकाव्यांत अनुकार्य ह्या नलादि लौकिक व्यक्ति असतात; पण हरिप्रिय रसिकाला अत्यंत अद्भुत अशी अलौकिक कृष्णरति ही रसविशेष झालीच पाहिजे. ह्या रसाचें प्रकाशत्व व अखंडत्व सिद्ध करावयाचें नसून तें परमानन्दतादात्म्याच्या अनुभवानेच जाणलें पाहिजे.

* हा ग्रंथ काशीच्या अच्युतग्रंथमालेंत संवत् १९८८त छापला आहे.
† 'उज्ज्वलनीलमणि' हा ग्रंथ 'काव्यमालें'त जीवगोस्वामीच्या टीकेसह मुंबई येथे १९१३त छापला आहे.
१ भक्तिरसामृतसिन्धु, दक्षिणविभाग, लहरी ५. ८८–९०.
२ सदर, ९३–९४.

ह्या भक्तिरसाचे त्याने मुख्य व गौण असे दोन प्रकार केले असून मुख्याचे पुराणांतरीं आढळणारे पांच व गौणाचे पारंपरिक साहित्यशास्त्राप्रमाणे सात असे एकंदर बारा प्रकार* वर्णिले आहेत ते असे:—

भक्तिरस— { मुख्य—शान्त, प्रीत, प्रेयस्, वत्सल, मधुर (शृंगार)
गौण—हास्य, अद्भुत, वीर, करुण, रौद्र, भयानक, बीभत्स.

—यावरून असें दिसून येईल की, पारंपरिक साहित्यशास्त्रांतील नव-रसांपैकी शांत व शृंगार या रसांचा रूपगोस्वामीने मुख्य भक्तिरसांत समावेश केला आहे. तसेंच कांही साहित्यशास्त्रज्ञांनी मानलेले प्रेयस् व वत्सल हे रस स्वीकारून 'प्रीति' किंवा दास्य हा नवीन मानला व एकूण पांच मुख्य भक्तिरस मानले. बाकीचे सात हे गौण किंवा मुख्य भक्ति-रसाला आगंतुक अथवा व्यभिचारी रूपाने अंगभूत होऊन राहणारे आहेत, असें त्याने दाखविलें आहे.

'पश्चिम विभागां'त कांही कृष्णभक्त्यास्वादबहिर्मुख लोक प्रीत-भक्तिरसाला केवळ 'भाव' मानतात, रसत्व देत नाहीत, तें 'असाधीय' असून भागवतादि कित्येक पुराणांत हा रस प्रकटत्वाने दिसतो असें म्हटलें आहे.[१] या विभागांत पांच मुख्य रसांचें विवेचन केलें असून 'उत्तर विभाग' सात गौण रस, रसांची मैत्रीवैरस्थिति व रसाभास यांना दिला आहे. या ग्रंथांत 'मधुर' रसाचें त्रोटक वर्णन झालें तें खुलासेवार व विस्तृत करण्यासाठी त्याने 'उज्ज्वलनीलमणि' हा एक

१ भक्तिरसामृतसिन्धु, पश्चिमविभाग, २.६१–६३.

* ह्या सर्व प्रकारांचें व दुसऱ्या ग्रंथांतील विषयांचें विस्तृत विवेचन डॉ. सुशीलकुमार दे यांच्या पुढील लेखांत पाहावें—

"The Bhakti–Rasa–Sastra of Bengal Vaisnavism" in *The Indian Historical Quarterly*, Vol. VIII, 1932, pp. 643–688.

पुरवणीग्रंथ रचला. तथापि त्याचा मुख्य सिद्धान्तविषय हा पहिल्या ग्रंथांतच आला आहे.

वरील त्रोटक गोषवाऱ्यावरून असें दिसेल की, रूपगोस्वामीनें 'कृष्णरति' ह्या स्थायिभावावर आधारलेल्या रसाला श्रेष्ठ स्थान देण्यासाठी जुन्या साहित्यशास्त्राचा सर्व साचा बदलून टाकला. जुन्या शृंगाराला श्रीकृष्णाचें आलंबन मिळाल्यामुळे त्याचें उन्नयन होऊन त्याला 'भक्तिरसराट्' ही पदवी मिळाली! शांत हा रस ज्ञानभक्तीला पोषक असल्यामुळे त्याचाहि मुख्य भक्तिरसांत अंतर्भाव केला. श्रीकृष्ण-विषयक सनकसनंदनादिकांची भक्ति तो 'शांत'रस, उद्धवदारुकादिकांची भक्ति तो 'प्रीत'रस, अर्जुनादिकांची भक्ति तो 'प्रेयान्'रस, नंदयशोदा-वसुदेवादिकांची भक्ति तो 'वात्सल्य' रस व राधाप्रभृति गोपींची भक्ति तो शृंगार, उज्ज्वल किंवा 'मधुर' रस होय. या रसांचें वर्णन करितांना त्यानें संस्कृतांतील परिभाषाच वैपुल्यानें वापरली असली तरी या ग्रंथामुळे भक्तिपर काव्याला आदर्श होणारा नवाच संप्रदाय सुरू झाला. त्यामुळे बंगालांतील वैष्णवपंथाला तर नवें वळण मिळालेंच पण त्याच्या आधारावर केवळ पारमार्थिक दृष्ट्याच नव्हे तर काव्यदृष्ट्याहि श्रेष्ठ दर्जाचीं अशीं रसपूर्ण गीतकाव्यें निर्माण झालीं.[1]

'भक्तिमीमांसा' सूत्रें— बंगाली वैष्णवांखेरीज भक्तिरसाचें स्वतंत्र, पण 'शांडिल्य' किंवा 'नारद' भक्तिसूत्रांप्रमाणे सूत्रपद्धतीनें, विवेचन करणारा एक ग्रंथ म्हणून 'भक्तिमीमांसे'चा येथे उल्लेख केला पाहिजे. ह्या सूत्रांच्या अज्ञात कर्त्यानें 'अथातो भक्तिजिज्ञासा' असें पहिलें सूत्र देऊन तिची व्याख्या 'मनस उल्लासविशेषः' अशी केली आहे. 'भाव एवेयमित्येके' असा त्यानें मम्माटादि साहित्यशास्त्रज्ञांच्या

१ पाहा सदर, पृ. ६८८.

मताचा उल्लेख केलेला दिसतो. 'भक्तिर्न जन्या रसो हि सा' हा त्यांतील एक मुख्य सिद्धान्त आहे.[1]

संस्कृत साहित्यशास्त्रांतील व भक्तिरसप्रतिपादक निरनिराळ्या सांप्रदायांतील विद्वानांच्या मतांचा परामर्श घेतल्यानंतर आता ज्ञानेश्वरादि मराठी संतकवींकडे वळलें पाहिजे.

ज्ञानेश्वर व रसनिरपेक्ष 'भाव'— ज्ञानेश्वरांनी 'पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो में भक्त्या प्रयच्छति' ह्या श्लोकावरील व्याख्यानांत पुढील उद्गार काढले आहेत—

मग निःसीमु **भाउ** उल्लासे । मज अर्पावयाचेनि मीसें
फल एक आवडे तैसें । भलेतेयाचें ॥
पैं गा भक्ति एकिं मीं जाणें । तेथ सानें थोर न म्हणें
आम्हीं **भावां**चे पाहुणे । भलेतेया ॥[2]

या दोन्ही ओव्यांत भाव म्हणजे ईश्वरविषयक प्रेम हाच अर्थ आहे; अर्थात् भाव हा शब्द ते ईश्वरप्रेम या अर्थाने वापरतात एवढें निश्चित.

जेथ तद्ब्रह्मादिवाक्यफलें । जियें नानार्थ**रस**रसालें
बाहाकांतें आहाति परिमलें । **भावां**चेनि ॥[3]

—'ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नम्' इत्यादि वाक्यरूपी फळें पुष्कळ अर्थरूपी रसाने भरलेलीं असून त्यांचा 'भाव'रूपी सुवास चोहोकडे फाकला होता. येथे वाक्यांना नानार्थ'रसा'ने रसरसलेलीं व 'भावां'च्या परिमलांनी युक्त असें म्हटलें आहे. अर्थात् फळाच्या अपेक्षेने रस हा जसा घनीभूत गुणविशेष आहे व सुवास वायुरूप आहे त्याप्रमाणे

१ पाहा Gopi Nath Kaviraj : "A New Bhakti Sutra" in *The Prince of Wales Sarsvati Bhavan Studies*, Vol. II. (Benares, 1923) pp. 65–81.

२ ज्ञा. ९.३७८ व ३९१.

३ ज्ञा. ७.१८१.

'भाव' किंवा ईश्वरभक्ति ही रसाच्या अपेक्षेने परस्परनिरपेक्ष, किंबहुना उच्चतर, स्थिति आहे असें मत व्यक्त होतें.

वक्तृत्व गोडपणें । अमृतातें पारु म्हणे
रस होंति ऒलगणे । अक्षरांचे ॥
भावांचें अवतरण । अवतरवीति खुण
हाता चढे संपूर्ण । तत्वभेदु ॥[१]

या उताऱ्यावरून 'रस' हा वाङ्मयाला धरून आहे पण भाव हें ईश्वराची खूण पटविणारें तत्त्व आहे असें ठरतें.

ते कथेची संगति । **भावा**ची संपत्ति
रसाची उन्नति । म्हणिपेल पुढां ॥[२]

या ओवींत कथेची अविसंबद्ध जुळणी, 'भावा'ची भरभराट व 'रसा'ची उत्कर्षावस्था यांचा प्रादुर्भाव परस्परस्वतंत्र दाखविला आहे, अर्थात् भाव हा रसाहून स्वतंत्रपणें व्यक्त झाला आहे.

ज्ञानेश्वरांनी अकराव्या अध्यायांत 'रसभाव' भरास आले असून[३] सारस्वताच्या झाडाला रसभावाचीं फुलें आल्याचें वर्णन केलें आहे. तसेंच बाराव्या अध्यायांत

नवरसां भरविं सागर । करविं उचित रत्नाचे आगर
भावार्थाचे गिरिवर । निफजविं माये ॥[४]

अशी गुरुमाउलीची करुणा भाकली आहे. येथे तर नवरस आणि भक्तिभावनात्मक अर्थ यांचा स्पष्ट व्यवच्छेद केला आहे.

वरील सर्व वेच्यांवरून ज्ञानेश्वरांच्या मतें ईश्वरविषयक भक्तीचा किंवा 'भावा'चा समावेश हा नवरसांत होत नसून त्याला रसनिरपेक्ष

१ ज्ञा. १३. ३ व ४.
२ **ज्ञानेश्वरी** (साकरेप्रत) ४. २११. राजवाडेप्रतींत ही ओवी नाही.
३ पाहा ज्ञा. ११. ११ व २०.
४ ज्ञा. १२.११.

असें स्वतंत्र अस्तित्व आहे. 'भक्ति' ही ईश्वरविषयक 'रति' होय, तो 'व्यभिचारी' भाव आहे, किंवा रसाहून कमी दर्जाची अवस्था आहे असें त्यांनी स्पष्टपणें म्हटलें नाही. किंबहुना वरील उताऱ्यांत त्यांनी रसाच्या बरोबरीने (किंबहुना रसाहून थोडी उच्चतर अवस्था असा) 'भाव' शब्दाचा प्रयोग केला आहे. कांही झालें तरी भक्तीला ते 'भाव' मानून रसाच्या बरोबरीचें स्थान देतात, तिचा नवरसांत अंतर्भाव करीत नाहीत किंवा स्वतंत्र रस पदवीहि देत नाहीत, एवढें निश्चित. आता मम्मटादि साहित्यशास्त्रज्ञांनी 'रतिर्देवादिविषया व्यभिचारी तथाञ्जितः' ह्या अर्थाची जी 'भाव' संज्ञा उपयोजिली आहे ती ज्ञानेश्वरांना त्यांनी वापरलेल्या वरील 'भाव' शब्दांतून अभिप्रेत आहे की काय हें सांगणें कठिण आहे. पण ज्या अर्थी त्यांनी संस्कृत साहित्यशास्त्रोक्त परिभाषा विपुलतेने वापरली आहे व वरील उताऱ्यांतहि रसाच्या अनुषंगानेच भावाचें वर्णन केलें आहे त्या अर्थीं मम्मटप्रणीत व ज्ञानेश्वरप्रणीत भावसंज्ञेंतील संकेत एकच असणें अगदी संभवनीय आहे, येवढें येथे नमूद केलें पाहिजे.

'भाव' आणि महानुभाव कवि— भास्कराने विभावादि रसानुकूल विकार ह्या अर्थाच्या भाव शब्दाचा उपयोग केलेला पूर्वी पाहिलाच आहे. 'शिशुपालवधां'तील

कृष्णकथेचें आळैं कीजे खोलु । बुडीं **भाव**रसाची जीती ओलु
तऱ्हें प्रबंधलतेची वेलु । वाढती दिसें ॥[१]

या ओवींत कृष्णकथारूपी खोल आळें करून त्याच्या बुडाशीं भावाचा व रसाचा जिवंत ओलावा द्यावा म्हणजे काव्यरूपी वेली वाढील लागेल, असें म्हटलें आहे. लगेचच्या स्पष्टीकरणात्मक ओव्यांत 'वाणितां वनमाळी। शब्दसुखाची होए नव्हाळी' असें 'भावा'चें व 'साहित्याचिअे

१ शिशु. २२, शिवाय पाहा ड. गी. ७८८.

सेजें। बोलांचा रंगू उपलविजे' असें 'रसा'चें वर्णन केलेलें दिसतें; त्यावरून भास्कराला या ओवींतील 'भाव' शब्दाने कृष्णविषयक प्रेम अभिप्रेत असावें असें वाटतें. 'उद्धवगीतें'तहि तो 'रसभावां'चा उल्लेख करतो.[1]

'ज्ञानप्रबोध'कार अनंतस्वरूपी ईश्वराविषयी म्हणतो—

पर तो भक्तीचा कुवासा । **भाव**ग्राहिक या आशा
बांधितसे धिवंसा । स्तुतीलागी ॥[2]

येथे भक्ति व भाव शब्दाचे प्रयोग समानार्थक दिसतात. महानुभावांच्या मतें रस म्हणजे शब्दांतील गोडी असल्यामुळे तो साहित्यरसांत घोळलेला 'भाव'विडा स्वामीला देईन असें म्हणतो. त्याचप्रमाणे

लटकें वाग्जाळ । न बोलें पाल्हाळ
बोल **भाव**गर्भ रसाळ । तैसें बोलेन ॥[3]

येथेहि बोलाची बाह्य गोडी हा रस पण अंतर्यामींची भक्ति म्हणजे भाव असा आशय दिसतो.

ग्रंथुसुवर्णमुद्रिकें । खेवणु **भाव**माणिकें
मग दरुशना देॐ कवतिकें । श्री प्रभुरायां ॥[4]

—या 'ऋद्धिपुरवर्णनां'तील ओवींत 'भाव'रूपी माणकाला ग्रंथरूपी अंगठींत कोंदण करून बसविण्याचा व प्रभुरायाला नजराणा देण्याचा कवीचा मानस दिसतो. अर्थात् भाव म्हणजे भक्ति हें स्पष्ट दिसतें. पण तिचें साहित्यशास्त्रीय स्थान स्पष्ट होत नाही.

'भक्तिरसा'चे मराठींतील पहिले पुरस्कर्ते—भास्कर व विश्वनाथ यांनी भक्ति या अर्थाने भावशब्द वापरला असला तरी 'भक्ती'ला ते साहित्यशास्त्रीय स्थान कोणतें देतात हें तेवढ्यावरून

१ उ. गी. १९ व १७४ पाहा.
२ ज्ञा. प्र. ४८.
३ ज्ञा. प्र. ५६.
४ ऋद्धि. ३८३.

निश्चित करण्याचें कारण नाही. कारण भास्कर, दामोदर व विश्वनाथ ह्या महानुभाव कवींनी भक्तीचा 'रस' म्हणून स्पष्ट निर्देश केला आहे. भास्कराने 'शिशुपालवधां'त

> भणौनि शिशुपालवधी कथा । जे **भक्तीरसां**ची था
> कीं सोनवै कैवल्यपथा । पाजळली तें ॥[१]

असें म्हटलें आहे. यांतील 'भक्तीरसांची था' या पदांचा अर्थ 'भक्तीचें आणि रसांचें स्थान' असा होईल; पण प्राचीन हस्तलिखित पोथ्यांतील पाठाचा शोध करितां, हा अपपाठ असून 'भणौनि' ऐवजी 'भणैन' व 'भक्ती-रसांची था' ऐवजीं 'भक्तिरसिची त्रिपथा' असे शुद्ध पाठ आढळतात.* ते स्वीकारतां शिशुपालवधी कथेला 'भक्तिरसिची त्रिपथा' म्हणून भास्कराने भक्तीचें रसत्व मान्य केल्याचें दिसून येईल.

भास्कराप्रमाणे दामोदरानेहि 'वच्छहरणां'त

> **भक्तीरसीं** नाहीं आदरूं । जेआं कवी पढिअें शृंगारू
> तेंहीं तऱ्हीं सुंदरांचां सुंदरूं । राऊ मुरारीचि वाणावा ॥[२]

असे उद्गार काढून 'भक्तिरसा'चा स्पष्ट निर्देश केला आहे. ज्या कवींना भक्तिरसाविषयी आदर वाटत नाही अशा शृंगारप्रिय कवींनीहि सौंदर्याचें निधान कृष्ण याचेंच गुणगान करावें असें म्हणून दामोदर शृंगाराचा अंतर्भाव भक्तींत होतो असें सुचवितो.

१ शिशु. ३०. २ वच्छ. ४७.

* हे पाठ पुरविण्याचें श्रेय प्रो. वि. भि. कोलते व श्री. ह. ना. नेने यांना दिलें पाहिजे. नेने यांनी दुसरा पाठ तोंडीं कळविला. कोलते त्याबाबत लिहितात:— "माझ्याजवळ नकललेल्या पोथींत ही ओवी अशी आहे–**म्हणौनि शिशुपालवधी कथा। जे भक्तिरसिची त्रिपथा॥ कीं सोनवै कैवल्यलता। पाजळिली॥** दुसऱ्या पोथींत 'म्हणौनि' ऐवजी **म्हणैन** असा पाठ आहे व तोच बरोबर आहे असें माझें मत आहे. या दुसऱ्या पोथींत व टीपग्रंथांत देखील 'भक्तिरसिची त्रिपथा' असाच पाठ असल्यामुळे अनुस्वाराचा विचार करण्याचें कारण नाही."

विश्वनाथाने देखील पुढील ओवींत 'भक्तिरसा'चा निश्चित उल्लेख केला आहे—

तुम्हा जाणतेयाचियें सभें। माझें कथन किरूं न शोभें
पर **भक्तिरसीं** जीभें। उपनली चाढ ॥[1]

—तुमच्यासारख्या ज्ञात्यांच्या सभेंत माझें काव्य खरें म्हटलें तर शोभत नाही. पण माझ्या जिभेला भक्तिरसाबद्दल आवड उत्पन्न झाली. लगेचच्या ओव्यांत तो असें म्हणतो की शृंगारयुक्त अशीं लौकिक काव्यें साहित्यालंकारयुक्त व रसाळ झालीं तरी भक्तीचा अंगीकार केल्यावाचून तीं मोक्षहेतु होत नाहीत. म्हणून श्रीभक्ति ही नुसती वर्णिली तरी सुरस होते व शिवाय मुक्तीहि देते. अशा मूळच्याच मंगलदायक असलेल्या भक्तीवर साहित्याचे संस्कार केले तर कोणता रसिक तिचें श्रवण करणार नाही ?

भास्कर, दामोदर व विश्वनाथ या तीन महानुभाव कवींच्या वरील वेच्यांवरून त्यांनी भक्तीचा निर्विवादपणें 'रस' म्हणून निर्देश केला असून भक्तीचा रस म्हणून गौरव करणारे असे हे मराठींतील भक्तिरसाचे पहिले पुरस्कर्ते होत असें म्हणावयास हरकत नाही. आता दामोदराने नवरसाचें वर्णन केलें असूनहि त्यांत मात्र भक्तीचा निर्देश नाही. यावरून त्याच्या मतें भक्ति हा नवरसांहून निराळा असा रस असला पाहिजे. पण त्याचा तो 'दहावा' किंवा 'स्वतंत्र' रस असा निखालस उल्लेख करीत नाही.

एकनाथ व भक्तिरस— एकनाथांनी रस हा शब्द सर्वसामान्य गोडी याच अर्थाने वापरला असला तरी वाङ्मयांतील रस हा नऊ प्रकारचा आहे हें त्यांना पूर्वोक्त ओवीवरून मान्य दिसतें. आता

१ ज्ञा. प्र. ११७०.

या नवरसांचें भक्तीच्या अपेक्षेने काय स्थान आहे याविषयी पुढील ओवी पाहा—

भक्तिसरोवरीं निर्मळ । नवविध रसें रसिक जळ
तेथ तुझें चरणकमळ । विकासत केवळ भावार्थसूर्यें ॥[1]

—भक्तिरूपी सरोवरांत नऊ प्रकारच्या रसांनी रसाळ झालेलें निर्मल जल असून त्यांत तुझें चरणरूपी कमळ हें केवळ भक्तिभावनात्मक-अर्थरूपी सूर्यामुळे विकसित होतें. येथे भक्तीला 'रस' असें स्पष्टपणें म्हटलें नाही पण भक्तिरूपी सरोवर हें नवरसरूपी जलाने भरलें आहे, असे उद्गार काढले आहेत. यावरून भक्ति हा नवरसांचा साठा ठरतो. किंबहुना भक्ति हा एकच परम रस असून निमित्तभेदाने इतर नवरस हे, भवभूतीच्या निराळ्या संदर्भातील

आवर्तबुद्बुदतरंगमयान्विकारान्
अंभो यथा सलिलमेव हि तत्समस्तम् ।[2]

या उक्तीप्रमाणे भक्तिरूपी विशाल सरोवरांतील भोवरे, बुडबुडे किंवा तरंग होत! असें एकनाथांचें मत दिसतें,

नवरसांचा रसिक । नवरंगडा मीच एक
यालागीं माझ्या कामीं कामुक । भावो निष्टंक गोपिकांचा ॥[3]

या ओवींतहि एकनाथांनी श्रीकृष्णाच्या तोंडीं मी नित्याचा नवीन गोडी आणणारा नवहि रसांचा एकच रस आहे, म्हणून गोपिकांचा माझ्या-विषय दृढ कामुक भाव आहे असें घातलें आहे. भक्तिरसाचा आलंबन असा श्रीकृष्ण हे उद्गार काढीत आहे यावरून भक्ति ही नऊहि रसांना व्यापून आहे, असें एकनाथांचें मत ध्वनित होतें.

१ ए. भा. २९.५७. २ उत्तररामचरित, ३.४७.
३ ए. भा. १२.१९७.

तुकाराम व भक्तिरस— तुकारामांना काव्यांतील रस ह्या सौंदर्यघटकाची यथार्थ जाणीव आहे. परंतु साहित्यशास्त्राच्या दृष्टीने त्यांनी काव्यरसाचें मूल्यमापन केलें आहे असें वाटत नाही. यामुळेच त्यांच्या सर्व गाथेंत 'नव' ह्या रससंख्येचा निर्देश नाही. तसेंच त्यांनी पुष्कळदा भक्तीचा रस म्हणून उल्लेख केला असला तरी संस्कृतांतील रससिद्धान्ताला अनुसरून ते भक्तीला रसत्व देतात असें विधान करावयास कांही पुरावा नाही. नाही म्हणावयास—

भक्ति नवविधा भाव शुद्ध वरी। अळंकारावरी मुगुटमणी॥[1]

ह्या पूर्वोक्त अभंगपंक्तींत त्यांनी भक्ति नवविध असून ती शुद्ध 'भावा'ने अन्वित असेल तर ती अलंकारांना (साहित्यशास्त्राला?) शेखरीभूत होईल असें सांगितलें आहे. पण येथील 'भाव' हा साहित्यशास्त्रीय असेलसें दिसत नाही. बाकी त्यांनी अनेक ठिकाणीं

न करी तपसाधन मुक्तीचे सायास
हाचि जन्मोजन्मीं गोड **भक्तिरस** ॥
करवेल तर करा नामघोष। सेवा **भक्तिरस** तुका म्हणे॥
नकरी मीं आस साधनीं सायास। **भक्तिप्रेमरस** वांचुनियां॥
प्रीतिभंग माझा केला पांडुरंगा। **भक्तिरस** सांगा कां जी तुम्हीं॥
तुका म्हणे माझा कोठें **भक्तिरस**। पाडावया ओस चाळविसी॥
आतां हेवा करूं सोस। **भक्तिरस** बहु गोड॥[2]

याप्रमाणे भक्तिरसाला आळविलें आहे. काव्यांतील रस म्हणजे ज्याप्रमाणे आत्यंतिक सुख त्याप्रमाणे भक्तींतील माधुर्याची परमावधि म्हणजे भक्तिरस असा तुकोबांचा आशय दिसतो. 'जाणे भक्तीचा जिव्हाळा। तोचि दैवाचा पुतळा'[3] होय, किंवा 'शुद्ध भावावीण। जो जो केला तो

१ तुका. २६६३.
२ तुका. अनुक्रमें ४०९०, ४०२८, २६२१, ५९१, २५९४ व २४२४.
३ तुका. ३७४.

तो क्षीण'[1] असें तुकारामांचें ठाम मत असल्यामुळे

मोक्षपद तुच्छ केलें याकारणें । आम्हा जन्म घेणें युगायुगीं
विटे ऐसें सुख नव्हे **भक्तिरस** । पुढता पुढती आस सेवावें हें ॥[2]

ज्यासाठी मोक्षपद तुच्छ करून युगायुगीं जन्म घेतले तरी असें कधीहि न विटणारें सुख म्हणजे 'भक्तिरस' होय.

वेद खाय शंखासुर । त्याचे वागवी कलेवर
तुका म्हणे ऐसा । बराडी या **भक्तिरसा** ॥[3]

असा ईश्वरहि भक्तिरसासाठी आशाळभूत असल्यामुळे पुढिलांनी त्याचें सेवन करावें असा तुकारामांनी निष्कर्ष काढला आहे.

वा म न पं डि ता चें द श र स व र्ण न— वामनपंडिताने आपल्या 'सीतास्वयंवर' काव्यांत चापभंग करण्यासाठी उभा राहिलेल्या रामचंद्राचें वर्णन असें केलें आहे—

शृंगारवीरकरुणादि नवां रसांची
लीला जगद्गुरुचिया पदसारसांची ।
स्वप्रेम तो दशम, त्यासह, त्या नवांतें
दावी सभेसि उठतां सुरमानवांतें ॥[4]

या दहा रसांचा कोणाला व कसा अनुभव आला याचें वर्णन—

दावी सीतेसि **शृंगार** । परि दिसे सकुमार
त्यांत **बीभत्स** विकार । निर्विकार दाखवी ॥
विप्र म्हणती, 'किशोर । चढवितां चाप घोर
कठिन हो!' हाचि थोर । **कृपारस*** राघवीं ॥

१ तुका. १०१२. २ तुका. १७३५. ३ तुका. १२१४.
४ **स्फुटकाव्यें**, भाग १, 'सीतास्वयंवर' १६.
* संस्कृतांतील 'करुण' रस व मराठींतील 'करुणा' किंवा 'कृपा' रस यांचें तुलनात्मक विवेचन करणें फार उद्बोधक आहे. पण विस्तरभयास्तव तें स्वतंत्र लेखांत करण्याचें योजलें आहे.

म्हणती, 'मुंगी सपक्ष' । मूढां हाचि **हास्य** पक्ष
मानिला हो **वीर** दक्ष । देवदैत्यदानवीं ॥
संतां **शांत**, सीताधव । चाप मोडी अभिनव
मोडी **रौद्र**, त्याचा रव । **भयानक** सूचवी ॥[1]

ह्या नवरसांच्या वर्णनांत वामनपंडित करुणरसाला 'कृपारस' म्हणतो हें लक्ष्यांत ठेवण्यासारखें आहे. ह्या नवरसांचें वर्णन वामनाने महानुभाव पंडित दामोदराच्या धर्तीवर पण विशेष पल्लवाने केलें आहे, त्याकडे केवळ अंगुलिनिर्देश[2] करून दशमरसवर्णनाकडे वळूं—

सद्भक्ति दे मूर्ति नवां रसांची । देखोनि नेत्रीं गति मानसांची
ते वर्षती प्रेम तयाचि वाटे । एवं दहावा रस त्यांसि वाटे ॥
मना सदा प्रीति सुखा निजाची । मूढां जनांतें न कळोनि ज्याची
सप्रेम विद्याप्रद मूर्ति साची । भक्तांसि वाटे दशमा रसाची ॥[3]

सद्भक्ति देणारी अशी रामचंद्राची नवरसात्मक मूर्ति पाहून भक्तांना दहावा रस मूर्तिमंत अवतरला आहे असें वाटतें. नऊहि रसांची रामरूप मूस ओतली तरी ती दहाव्या रसाच्या आवडीने भुकेलीच राहते. तिच्यांत श्रेष्ठ असा दहावा रस ओतला असतां त्यांत नऊहि रसांची प्रतिबिंबें दिसूं लागतात आणि त्या वेळीं मानवी विद्येची सफलता होते.* अर्थात् भक्ति हाच सर्वश्रेष्ठ असा दहावा रस असून बाकीचे नऊ रस हे त्याला अंगभूत आहेत. म्हणून जो मनुष्य नऊहि रस रामरूप आहेत असें जाणतो त्यावरच राम कृपा करून त्याला 'प्रेम' नामक दहावा रस देतो असें कवीने पुढच्या श्लोकांत सांगितलें आहे—

रामरूप नवही रस पाहे । राम त्यावरि करीच कृपा हे
प्रेम तो दशम त्यां रस दावी । यानिमित्त रसरीति वदावी ॥[4]

१ सदर, १७.
२ सदर, ४० ते ४९ पाहा.
३ सदर, ५४–५५.
* मागील पृ. २६५.
४ सदर, ५७.

सरतेशेवटीं 'सीतास्वयंवर असें बरव्या मनाने । लक्षूनि शास्त्र अवलोकुनि वामनाने' सांगितलें आहे असें कवि म्हणतो. अर्थात् दहाव्या प्रेमरसाची स्थापना करणारा संस्कृतांतील कोणता ग्रंथ वामनाने पाहिला होता हें समजावयास कांही मार्ग नाही.

'भक्तिरसा' चें अनन्यत्व— वामनाच्या 'भागवती काव्यां'-पैकी 'कंसवधां'तहि त्याने वरच्यासारखेंच दशरसांचें वर्णन केलें आहे. कंसवधापूर्वी भिन्न भिन्न मतीच्या लोकांनी कोणकोणता रस पाहिला हें शुकाने 'मल्लानामशनिर्नृणां नरवरः–'* या एकाच श्लोकांत सांगितलें—

मल्लां वज्र गमे, नरां नृप गमे, काम स्वयें स्त्रीजनां
गौळ्यां आप्त, नृपां खळां प्रभु, शिशू मातापित्यांच्या मना
कंसा मृत्यु, अशक्त पामरजनां, संतांसि तत्वामृत
श्रीशेषासन यादवां हरि दिसे रंगांत रामान्वित ॥[1]

वामनाच्या मतें हा श्लोक 'रसज्ञां'ना अर्थ करण्यासाठी शुकाने दिला आहे! अर्थात् रसज्ञ त्याचा अर्थ असा करितील—

दे मल्लां रस **रौद्र, अद्भुत** नरां **शृंगार** नारीजनां
गौळ्यां **हास्य**, नृपांस **वीर, करुणा** मातापित्यांच्या मना ।
कंसालागिं **भयानका**ख्य रस दे, **बीभत्स** मूढां गमे
संतां **शांत**रस, **स्वभक्तिरस** तो दे यादवां, या क्रमें ॥[2]

यांपैकी पहिल्या श्लोकांत दहाहि रसांचे आलंबन विभाव सांगितले असून दुसऱ्यांत त्या त्या रसांचीं नांवें दिलीं आहेत. पुढील श्लोकांत ह्या दहा रसांचें विस्तृत वर्णन आलें आहे, त्यांत 'शांतरसा'बद्दल वामन म्हणतो—

श्रीमूर्ति देखौनि महाविभूती । संतां गमे स्वात्मसुखानुभूती
ते देखती शांत निजस्वरूपीं । दावी हरी **शांतरस** स्वरूपीं ॥[3]

१ **स्फुटकाव्यें**, भाग १, 'कंसवध' ४. २ सदर, ५.
३ सदर, १८. * **भागवत**, १०.४३.१७.

श्रीकृष्णाचें महत्तम असें रूप पाहून संतांना आत्मसाक्षात्कार होतो व ते स्वतःच्या स्वरूपांत शांत पाहतात तेव्हा स्वतःच्या रूपाने श्रीकृष्ण शांतरसाचा आविष्कार करतो. पण वामनाने शांतरसाचा समावेश मल्लादिकांना दिसणाऱ्या नवरसांत करून श्रीधरी टीकेच्या अनुरोधाने दहावा 'भक्तिरस'हा स्वतंत्रपणें यादवांसाठी (भक्तांसाठी) योजला आहे—

नवरस हरि दावी यांत मल्लादिदृष्टी
करि दशम रसाची यादवांमाजि वृष्टी ।[1]

पुढील श्लोकांत तो नवरसांहून दहाव्या रसाचें श्रेष्ठत्व वर्णितो—

नवरस कवि गाती हेचि वर्णूनि जाती
परि दशम रसाची वर्णिती ते न जाती ।*
दशम रस अनन्य प्रेमभक्तीस लोकीं
यदुपति हरि तो दे यादवां स्वाद लोकीं ॥[2]

—प्राकृत कवि नवरसांचें वर्णन करतात पण दहाव्या रसाचा प्रकार ते वर्णन करीत नाहीत ! खरें पाहिलें तर प्रेमभक्तिस्वरूपीं दहावा रस हा एक अद्वितीय रस आहे आणि त्याचा आस्वाद ह्या लोकांत यदुकुलभूषण श्रीहरीने यादवांना मात्र दिला आहे ! श्रीहरि शेषशायी नाही किंवा यादव हे देव नाहीत, तथापि बळिराम हाच जणू कांही शेष असून श्रीकृष्ण हा भक्तांना मानवी अवतार घेऊन दर्शन देतो व प्रेमदायी रसाचा वर्षाव करतो.

'भक्तिरस' स्थापनेंत वामनाचें कार्य— महानुभावीय कवि आणि तुकाराम यांनी भक्तिरसाचा नामनिर्देश केला असला तरी साहित्यशास्त्रीय रसव्यवस्थेंत त्यांनी भक्तिरसाला एखादें विवक्षित स्थान दिलें नाही, त्यामुळे केवळ भक्तिभावनेच्या आत्यंतिक उत्कर्षावस्थेंत त्यांनी भक्तीचा 'रस' म्हणून सामान्य निर्देश केला असणें शक्य आहे.

१ सदर, ६.   * टीपेंतील पाठ.   २ सदर, १९ व पुढे.

नवरसांच्या अपेक्षेने भक्तीचें कांही तुलनात्मक वर्णन त्यांनी केलें नसलें तरी भक्तिरस हा स्वतंत्र रसाच्या योग्यतेचा आहे याची त्यांना जाणीव झाली असावी. पण पारंपरिक साहित्यशास्त्राच्या भक्तिरसत्वाच्या मनाईकडे पाहून त्यांना भक्तीला स्वतंत्र रसस्थान देण्याचें धैर्य झालें नसावें. हें काम एखाद्या शास्त्रावलोकन करून त्यांत सुधारणा करणाऱ्या पुरोगामी ग्रंथकाराने करावयास पाहिजे होतें तें भगवद्भक्त व पंडित अशा वामनाने केलें.

आधी काव्य आणि नंतर साहित्यशास्त्र असा स्वाभाविक क्रम आहे. संस्कृतांतील 'भागवता'दि भक्तिपर काव्याचें साहित्यशास्त्रीय विश्लेषण करून बंगालांतील वैष्णवपंथी गोस्वामी व मधुसूदनसरस्वती यांनी भक्तिरसशास्त्राची स्थापना केली तर मराठींतील ज्ञानेश्वरांपासून रामदासांपर्यंतच्या काव्यांतील भक्तिभावनेच्या उत्कर्षाचें साहित्यशास्त्रोक्त स्थान निश्चित करण्यासाठी वामनपंडिताने भक्ति हा दहावा रस आहे असें जाहीर केलें. त्याने भक्ति हाच परम रस ठरवून बाकीचे नऊ रस हीं त्याचीं प्रतिबिंबें ठरविलीं. इतर कवींनी फक्त नऊच रसांचें गुणगायन केलें, अनन्य दशम रस मात्र वगळला याबद्दल त्याने नाक मुरडलें असून भागवताचा टीकाकार श्रीधर याने ज्या क्रमाने* दहा रस वर्णन केले तोच क्रम आपण कां अनुसरला याचें कारण त्याने विनयपूर्वक

ये येती कवणेरिती अनुभवा तो भाव यां प्राकृतां
श्लोकीं आणि पदीं असा अवधिया आधार जो संस्कृता ॥[1]

असें सांगितलें आहे. तथापि उदयोन्मुख मराठी काव्याच्या अपेक्षेने वामनपंडिताने भक्तिरसस्थापनेचें अपूर्व कार्य केलें आहे. किंबहुना संस्कृत साहित्यशास्त्रांत 'शांतरसा'चा पुरस्कार करून त्याला सर्व रसांत प्रधानतम ठरवून नवोदित शांतरसपूर्ण काव्यनाटकांची दखल घेण्यांत

* भागवत, १०.४३.१७ वरील श्रीधरी पाहा. १ सदर, २४.

अभिनवगुप्ताने जें कार्य केलें तेंच मराठी संतकाव्याबाबत तशाच तऱ्हेचे युक्तिवाद लढवून वामनपंडिताने केलें असें म्हणावयास हरकत नाही!

वामनानें फक्त 'भक्तिरस' हा स्वतंत्र दहावा रस आहे एवढें सांगितलें; पण मराठी काव्याच्या अपेक्षेने काव्य हें भक्तिरसपरिपूर्ण असलें पाहिजे असा दंडक कोणी घातला नव्हता. तो रामदासांनी घालून मराठीच्या साहित्यशास्त्राची सांगता केली. काव्य कसें असावें याच्या वर्णनांत ते म्हणतात—

> मृद मंजुळ कोमळ । भव्य अद्भुत रसाळ
> गौल्य माधुर्य रसाळ । भक्तिरसें ॥[1]

मराठी संतकवींच्या 'भक्ति'विषयक दृष्टिकोणावरून असें दिसून येईल की, ज्ञानेश्वरांनी भक्तीला किंवा 'भावा'ला रसाच्या बरोबरीचें स्थान दिलें असलें तरी ते तिला 'रसा'च्या प्रांतांत मज्जावच करितात. कारण त्यांनी शांत हाच रस सर्वरसांत मुख्य ठरविला आहे. अर्थात् 'भक्ति'ला रसत्व देण्याच्या बाबतींत तें अभिनवगुप्ताच्या परंपरेंत मोडतात. त्यांच्या नंतरच्या कवींनी मात्र भक्तीला रसत्व बहाल केलें असून वामनपंडिताने भक्तिरसाला रसव्यवस्थेंत निश्चित व स्वतंत्र स्थान दिलें आहे.

आधुनिक विद्वान् व भक्तिरस— मराठी संतकवींनी बहुमताने मान्य केलेल्या व आपल्या काव्यांतून त्याचे पूर वाहविलेल्या 'भक्तिरसा'विषयी आधुनिक रसमीमांसकांनी शंकाकुल होण्याचें वास्तविक कांही कारण नाही. याच दृष्टीने प्रो. श्री. ना. बनहट्टी[2] व प्रो. द. के. केळकर[3] यांनी तिला रसमंडलांत जागा देऊन ठेविली आहे. उलटपक्षीं, भक्तीला स्वतंत्र 'रस'त्व न देणारेहि अनेक विद्वान् कांही कमी नाहीत.

१ दास. १४.३.४०. २ मयूरकाव्यविवेचन, पृ. ३७१.
३ काव्यालोचन, पृ. १४८.

उदाहरणार्थ, प्रो. श्री. नी. चापेकर[1] तिचा 'शांत'रसांत अंतर्भाव करूं पाहतात पण त्यांना 'न चासौ शान्तरसेऽन्तर्भावमर्हति । अनुरागस्य वैराग्यविरुद्धत्वात्' असें उत्तर जगन्नाथाने आधींच देऊन ठेविलें आहे! प्रो. मा. दा. अळतेकर[2] यांनी भक्तीला 'शृंगार'रसांत समाविष्ट केलें आहे, तें कसें अशास्त्रीय आहे, हें कांही अंशीं प्रो. रं. रा. देशपांडे[2] यांनीं दाखवून दिलेंलेंच आहे. श्री. कृ. कोल्हटकर[3] व वामन ना. देशपांडे[4] यांनी तिला 'अद्भुत' रसांत गणावें असें सुचविलें आहे! 'तच्चमत्कारसारत्वे सर्वत्राप्यद्भुतो रसः' असें मत व्यक्त करणारे अनेक संस्कृत साहित्यशास्त्रकारहि होऊन गेले. पण त्यांचीं मतें आज माजी ठरलीं आहेत. प्रो. रा. श्री. जोग[5] व गो. रा. हिंगणेकर[6] हे 'भक्ती'ला रस मानावयाला तयार नाहीत, याचा अर्थ पारंपरिक साहित्यशास्त्रांतील तत्त्वांची पकड त्यांच्या मनावर फार घट्ट आहे, एवढाच होतो.

कारण मराठी संतकवींनी आपल्या उदाहरणाने व प्रतिपादनाने 'भक्तिरसा'ची भक्कम पायावर स्थापना केली असून त्याचा आस्वादहि आजवर अगणित लोकांनी घेतला आहे व प्रत्यहीं घेत आहेत. भक्तिरसाचें स्वतंत्र अस्तित्व न मानणाऱ्या विद्वानांनीहि तो कांही कमी प्रमाणांत घेतला असेल, असें नाही. त्याला नांव काय द्यावयाचें हा मुद्दा निवळ अनुभवाच्या किंवा आस्वादाच्या दृष्टीने अर्थातच गौण आहे. पण 'मराठीच्या साहित्यशास्त्रां'त भक्तीला कोणतें स्थान द्यावें हें ठरविण्याचा ज्यांचा खरा अधिकार आहे त्या बहुसंख्य श्रेष्ठ मराठी कवींचें म्हणणें मान्य करावयाचें असल्यास सर्व रसांना व्यापून उरणाऱ्या भक्तीला स्वतंत्र 'रस'त्व देण्याशिवाय गत्यन्तर नाही!

१ काव्यचर्चा, पृ. १६०. २ ज्योत्स्ना, नोव्हेंबर १९३६ व मार्च १९३७.
३ विदर्भवीणा, प्रस्तावना. ४ निवेदन, प्रस्तावना.
५ अभिनवकाव्यप्रकाश, पृ.७५. ६ काव्यचर्चा, पृ. ३३०.

निष्कर्ष

(१) 'भक्ती'चा किंवा 'देवादिविषयक रती'चा अंतर्भाव भामह, दण्डी व उद्भट यांनी प्रेयोलंकारांत केला आहे. सर्वच भाव रस मानणारे रुद्रट व भोज हे तिला 'रस' मानतात पण अभिनवगुप्त व धनंजय यांनी तिचा समावेश इतर 'भावां'त करून तिचें पृथग्सत्व नाकारलें.

(२) मम्मटानें व त्याच्या पुढील ग्रंथकारांनी देवादिविषयक रतीला 'व्यभिचारी' ठरवून तिची गणना 'रसा'हून कमी दर्जाच्या 'भाव' संज्ञेंत केली.

(३) मधुसूदनसरस्वती भक्ति हा 'दहावा' रस मानतात व रूपगोस्वामीने 'भक्तिरसशास्त्र' निर्माण करून सर्वच रसांचा अंतर्भाव 'भक्तिरसां'त केला आहे.

(४) ज्ञानेश्वर भक्तीला 'भाव' म्हणतात, पण तो 'भाव' रसाच्या बरोबरीचा किंबहुना थोडा वरचढ असावा, असें दिसतें.

(५) महानुभाव कवीहि 'भाव' शब्दाची योजना भक्तीच्या अर्थानें करितात. पण स्वतंत्र नसला तरी भक्ति हा 'रस' आहे असें त्यांचें मत व्यक्त होतें. एकनाथांना भक्ति हा नवरसांचा साठा आहे असें वाटतें व तुकाराम हे 'भक्तिरस' म्हणजे भक्तींतील माधुर्याची परमावधि समजतात.

(६) वामनपंडिताने मात्र 'भक्ती'ला नवरसांहून निराळा व स्वतंत्र असा 'दहावा' रस मानलें असून बाकीचे नवरस त्याचीं प्रतिबिंबें ठरवून भक्तिरसाला सर्वश्रेष्ठत्व दिलें. रामदास नऊच रस मानणारे असले तरी त्यांनी काव्य हें 'भक्तिरस'युक्त असावें असा दंडक घालून दिला आहे.

(७) आधुनिक विद्वानांत भक्तीला रसमंडलांत घेण्याबद्दल मतभेद आहे. पण 'मराठीच्या साहित्यशास्त्रा'ला भक्तीचें सर्वरसव्यापकत्व आणि स्वतंत्र रसत्व नाकारतां येणार नाही.

उपसंहार

येथवर केलेल्या प्रपंचावरून ज्ञानेश्वर ते रामदास ह्या कालखंडांतील संतकवींच्या कृतींमागे संस्कृत साहित्यशास्त्रापेक्षा प्रत्येक बाबतींत परिणत व बहुतांशीं स्वतंत्र असें एक साहित्यशास्त्र आहे, एवढें निश्चित झालें आहे.

अति प्राचीन काळच्या काव्यमीमांसेंत काव्याच्या रचनेचा सामान्य विचार होत असावा. काव्याच्या लक्षणांकडे काव्यमीमांसकांचें लक्ष नंतर वळलेलें दिसतें. प्रारंभींच्या शास्त्रज्ञांनी अलंकार ह्या काव्य-शोभेच्या धर्मावर किंवा काव्यगुणांवर अधिष्ठिलेल्या रीतींवर विशेष जोर दिला. पण पुढे पुढे काव्याच्या मुळाशीं असलेल्या सौंदर्यतत्त्वाचा म्हणजे 'रसा'चा प्रामुख्याने विचार होऊन तो रस कसा उत्पन्न होतो याचा निरनिराळ्या पद्धतींनी खल झाला (उल्लेख पहिला).

आधीच्या साहित्यशास्त्राच्या ह्या पार्श्वभूमीवर मराठी संतकवींनी आपलें अभिनव साहित्यशास्त्र उठावदार रीतीने चित्रित केलें. त्यांनी साहित्यशास्त्रावर अशी सहेतुक वा स्वतंत्र ग्रंथरचना केली नाही. तथापि प्रत्येक प्रतिभाशाली कवि हा काव्यविवेचकहि असतो ह्या नियमानुसार त्यांनी आपल्या मनोभूमिकेचा आविष्कार करणारे उद्गार ठिकठिकाणीं काढले आहेत. अशा प्रातिनिधिक कवींच्या महत्त्वपूर्ण उद्गारांचें सम्यक् मंथन करून जीं साहित्यशास्त्रीय तत्त्वें उपलब्ध होतात (उल्लेख दुसरा) तीं अशीं:—

शब्दांनी व्यक्त होणारे सर्व विचार म्हणजे 'वाङ्मय' असून त्यांपैकी संगृहीत करण्याजोग्या शिष्टसंमत आणि चातुर्यप्रधान भागाला 'नागर' बोल किंवा विदग्ध वाङ्मय म्हणावें. 'सारस्वत' ही नागर

बोलांतील प्रासादिक, स्फूर्तियुक्त व रसमंडित असें वाङ्मय निर्दिष्ट करणारी उच्च कोटि असून काव्य, नाटक हीं अशा वाङ्मयप्रकाराचीं नांवें होत (उल्लेख तिसरा).

संस्कृतांत 'साहित्य' म्हणजे शब्द आणि अर्थ यांच्या यथायोग्य व रमणीय सहभावामुळे निष्पन्न होणारें काव्य समजलें जाई. नंतर त्याला अशा सहभावामुळे निर्माण झालेली विद्या हाहि अर्थ आला. पण मराठी संतकवींच्या मतें 'साहित्य' म्हणजे काव्याची बाह्यशोभा वाढविणारी अलंकार, गुण व रीति ही साधनसामग्री होय. त्यांच्या मतें साहित्य हें काव्याला उपांगभूत असून त्याचा प्रमुख उपयोग काव्यांतील रसवृत्तींचा उत्कर्ष करणें हा होय (उल्लेख चवथा).

'काव्यं यशसेऽर्थकृते' ह्या जीर्ण कल्पनेचा मराठी संतकवींनी धिःकार केला असून ईश्वरयशोगान गाऊन इहपरलोकींचा निर्भर आनंद लुटावा हीच उत्कट आकांक्षा त्यांच्या डोळयांसमोर होती. कांहीं कवींनी संस्कृत महाकाव्याचें अनुकरण केलें असलें तरी व्यासवाल्मीकि यांनाच आदर्श समजणाऱ्या इतर कवींप्रमाणें सर्वांचें प्रमुख उद्दिष्ट भगवत्प्रेमाचा रसाविष्कार करून भक्तीचा डांगोरा पिटावा हेंच आहे. केवळ सामान्य लोकांचें मनोविनोदन करून स्वतःसाठी यश, मान, धन किंबहुना मुक्ति देखील मिळविणें त्याज्य ठरवून त्यांनी भक्ति हेंच परम ध्येय ठरविलें आहे (उल्लेख पांचवा).

संस्कृतांत प्रतिभा, व्युत्पत्ति आणि अभ्यास हे जे तीन प्रमुख काव्यहेतु सांगितले आहेत त्यांच्याशीं आपला निकट परिचय मराठी संतकवींनी दाखविला आहे. संस्कृत शास्त्रज्ञांनी व्युत्पत्ति व अभ्यास यांचा संस्कार झालेल्या प्रतिभेमुळे काव्यनिर्मिति होते असें सांगितलें. पण संतकवींच्या मतें ईश्वरानुग्रह हें आद्य काव्यकारण असून ईश्वरानुग्रह झाल्यास मनाला ज्ञानस्फूर्ति होते व बुद्धीचाहि अनायासेंच कवित्वसाहित्यांत प्रवेश होतो. काव्यासाठी परिश्रमांची जरूरी आहे हें खरें; पण

व्युत्पत्ति ही भक्तिविरहित असेल तर ती व्यर्थ होय! भक्तीमुळे ईश्वरी प्रेरणा होऊन काव्यनिर्मिति होते हें मुख्य तत्त्व (उल्लेख सहावा).

मराठी संतकवींनी अलंकारांचा समावेश काव्याची शोभा वाढविणाऱ्या 'साहित्यां'तच केला आहे. उपमादि अलंकारांनी लोकरंजन करण्यापेक्षा ईश्वरगुणाचे पवाडे गाणें हें श्रेष्ठतर असल्यामुळे त्यांनी काव्याच्या बाह्यशोभेपेक्षा आंतरिक रसाकडेच विशेष लक्ष्य दिलें. केवळ काव्यगुण व्यक्त करणाऱ्या रीति ह्या संस्कृतांतच मागे पडल्या होत्या. त्यामुळे रीतींचें स्थान रसाविष्कार करण्याच्या शैलीला मिळालें. पण तिला अन्वर्थक असें नांव नव्हतें. ज्ञानेश्वरांनी 'रेखा' ही सौंदर्यसूचक संज्ञा निर्माण करून नवोदित साहित्यशास्त्राची एक मोठीच उणीव दूर केली (उल्लेख सातवा व आठवा).

भावांच्या संयोगामुळे रसनिष्पत्ति होते या प्रक्रियेची व रसाच्या सामाजिक–निष्ठतेची जाणीव ज्ञानेश्वरांनीच व्यक्त केली असली तरी भावांपैकी 'सात्त्विकभावां'चें खुलासेवार व रसपूर्ण विवरण मात्र सर्वच कवींनी केलें असून काव्यांतील महत्त्वाचा घटक किंवा सारभूत अंश म्हणजे रस होय हीहि कल्पना सार्वत्रिक आहे. (उल्लेख नववा व दहावा)

रसाच्या नऊ ह्या संख्येचा निर्देश प्रत्येक कवीने केला आहे. संस्कृतांत अभिनवगुप्ताने शांतरसाचा पुरस्कार करून तो सर्वश्रेष्ठ रस ठरविला व ज्ञानेश्वरांनी त्याचेंच अनुसरण केलें. शृंगारसाहूनहि परतत्त्व-स्पर्श असलेलें किंवा शांतरसात्मक काव्य त्यांनी श्रेष्ठ ठरविलें (उल्लेख अकरावा).

पण ज्ञानेश्वरांनी भक्तिभावनेला संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञांप्रमाणे 'भाव' संज्ञेंतच स्थान दिलेलें दिसतें. उलटपक्षीं इतर सर्व कवींनी भक्तीचा 'रस' म्हणून निर्देश करून संस्कृतांतील पारंपरिक रसशास्त्र पुढे सरकविलें आहे. भास्कर, दामोदर व विश्वनाथ हे महानुभाव कवि व तुकाराम हे मराठींतील भक्तिरसाचे पहिले पुरस्कर्ते होत. तथापि, मराठींत 'भक्ति'

नामक नवरसांहून स्वतंत्र आणि दहावा रस ठरविण्याचें श्रेय वामन पंडिताला दिलें पाहिजे. अभिनवगुप्ताने शांत रस हा पूर्वीच्या आठ रसांत व्याप्त आहे असें मानून शिवाय तो स्वतंत्र असा नववा रसहि ठरविला; तद्वत् वामनपंडिताने भक्तिरस हा दहावा व परमरस ठरवून बाकीचे नऊ रस त्याचीं प्रतिबिंबें ठरविलीं! व रामदासांनी काव्य हें भक्तिरसपूर्ण असावें असा दंडकच घालून दिला (उल्लेख बारावा).

'मराठीच्या साहित्यशास्त्रां'तील सर्वच उल्लेखांत 'भक्ती'चें जें अनन्यसाधारण महत्त्व प्रस्थापित झालें आहे, त्याचा अनेक दृष्टींनी विचार व्हावयास पाहिजे. वामनपंडिताने सरतेशेवटीं भक्ति हा नवरस-मिलितच नव्हे, तर केवळ असा 'दहावा' रस आहे असें दाखवून 'भक्ती'ला शास्त्रपूत केलें हें योग्यच झालें यांत शंका नाही. कारण मराठी संतकाव्यांत कोणत्याहि रसाचें वर्णन असो, काव्याचा विषयच मुळी ईश्वरगुण किंवा ईश्वरलीला यांचें वर्णन असल्यामुळे (साहित्यशास्त्रीय भाषेंत बोलावयाचें म्हणजे प्रत्येक रसाचा 'आलंबन विभाव' परमेश्वर असल्यामुळे) कोणत्याहि रसाचें चित्रण भक्तिरसाच्या पार्श्वभूमीवरच होणार, हें सांगणें नको. किंबहुना, दामोदरपंडिताने व वामनपंडिताने अनुक्रमें श्रीकृष्णाचें व श्रीरामाचें जें नवरसात्मक वर्णन केलें आहे त्यावरून ही गोष्ट स्पष्टच झाली आहे. आता भक्ति म्हणजे ईश्वरविषयक प्रेम असल्यामुळे त्या प्रेमाचेंच निर्मिश्र वर्णन केल्यास तो 'केवळ' असा दहावा भक्तिरस होईल. कांही विद्वान् त्याचा अंतर्भाव शृंगारांत करतात तें योग्य नाही. कारण मराठी साहित्यशास्त्रांतील शृंगाररसाच्या पार्श्वभागीं भक्तिरसाची छाया असतेच. म्हणून अशा शृंगाररसापासून निराळा दाखविण्यासाठी निर्मिश्र भक्तिरसाला स्वतंत्र असें दहावें रसस्थान दिलें पाहिजे.

पण याच बरोबर दुसरीहि एक गोष्ट लक्षांत ठेविली पाहिजे ती ही की 'मराठीच्या साहित्यशास्त्रां'त भक्तितत्त्व हें केवळ 'रसा' पुरतेंच

मर्यादित नाही. तें फक्त नवरसांनाच व्यापणारें नसून मराठी संतकवींचें काव्यलक्षण, काव्यविषय, काव्यप्रयोजन, काव्यकारण, सात्त्विकभाव व नवरस ह्या सर्वांतून तें अनुस्यूत झालें आहे. भक्तिविषयक नसलेलें काव्य मराठी संतकवींनी त्याज्य ठरविलें आहे, हें ठरविण्यास आता निराळे उतारे देण्याचें कारण नाही. भक्तिभावनेचा आविष्कार हें जसें काव्यप्रयोजन आहे, तद्वत् काव्यनिर्मितीच्या मुळाशीं असलेलें कारणहि 'भक्ती'च होय. सात्त्विक भावांचे उमाळे हे देखील भक्तीच्या उत्कट-पणानेच येतात व नवरसाची मूर्तिमंत मूस ओतली तरी ती दशम रसाच्या आवडीने भुकेलीच राहते! अर्थात् मराठीच्या साहित्यशास्त्रांत भक्तितत्त्व हें अतिशय व्यापक व सर्वविसर्पि आहे. किंबहुना संस्कृत साहित्यशास्त्रांत ज्याप्रमाणे भामहादिकांनी 'अलंकार', वामनाने 'रीति', आनंदवर्धनाने 'ध्वनि', कुन्तकाने 'वक्रोक्ति', महिमभट्टाने 'अनुमान', क्षेमेन्द्राने 'औचित्य' व विश्वनाथादिकांनी 'रस' हीं सर्व तत्त्वें आपापल्या सिद्धान्तानुसार काव्याचें मूलतत्त्व किंवा आत्मा निश्चित करण्यासाठी स्थापित केलीं, त्याचप्रमाणे मराठी संतकवींनी आपल्या काव्यमीमांसेंत 'भक्ति' हें काव्यतत्त्व सर्वंकष ठरवून आपल्या नव्या दृष्टीने संस्कृत साहित्यशास्त्राला उजळा दिला व सर्वव्यापि भक्तितत्त्वाच्या आधारावर प्रत्येक बाबतींत अभिनव अशा विचारसरणीचें व बहुतांशीं स्वतंत्र असें 'मराठीचें साहित्यशास्त्र' निर्माण केलें. तें त्यांच्या काव्यांत स्थलपरत्वें आलेल्या स्फुट उद्गारांतून विखुरलें आहे. तेथून तें शोधून काढून व सलगपणें मांडून ग्रंथनिविष्ट करण्याचें कार्य कोणी तरी करावयास पाहिजेच होतें. तेंच कार्य आज यथामति तडीस नेऊन महाराष्ट्रांतील प्रमुख संतकवींच्या साहित्यशास्त्रीय उक्तींची ही संहिता तिच्या मंथनांतून उदित होणाऱ्या निष्कर्षांसह काव्यतत्त्वलोलुप वाचकांच्या अवलोकनार्थ येथे सादर केली आहे.

सूची

[ही सूचि फक्त व्यक्तिनामांची आहे. ग्रंथनामांची व विषयांची नोंद प्रारंभीं सविस्तर दिलीच आहे. विशिष्ट ग्रंथाचा निर्देश शोधणें असल्यास येथे त्या ग्रंथाच्या कर्त्याचें नांव पाहावें.]

शुद्धिपत्र

[कांही अगदी क्षुल्लक व डिग्री उडाल्याच्या चुकांचा समावेश केला नाही.]

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१९	२४	तीन	(हा शब्द नको)
२१	१४	दृष्टिकोन	दृष्टिकोण
२२	२१	अर्थाला	अर्थांना
२५	४	...रिक्तित्वम्	...रिक्तत्वम्
४१	१५	मनुप्य	मनुष्य
४३	२२	गृहित	गृहीत
४३	२३	'संशोधनजन्य' हा शब्द	'होणाऱ्या' पुढे पाहिजे
४६	१७	ह्या	हा
४७	७	समोवश	समावेश
५२	१२	विद्वांनाच्या	विद्वानांच्या
५७	१	य	व
५९	१४	मातावळ	मातावळें
५९	१८	महाकवींच...महाकाव्य	महाकवींचें...महाकाव्यें
६१	२०	पक्षाही	पेक्षाहि
६२	४	वलीवर	वेलीवर
६६	१७	कलेचें	केलेंच
६७	१४	वादांगे	वादंग
७७	७	निमित्य	निमित्त
७७	२४	तसी साहित्य	तैसीं साहित्यें
८०	९	स्वभाव	स्वभावें
९१	५	निमित्यानें	निमित्तानें
९६	१	निमित्य	निमित्त
१३६	११	निमित्यमात्र	निमित्तमात्र
१४०	कोष्टक	कल्पना व भावना	ह्या शब्दांच्या जागांची उलटापालट झाली आहे.

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
१४५	४	...दांढ्य	...दांढर्य
१६४	२	करण्याऱ्या	करणाऱ्या
१६४	२२	दोन ओव्या	एक ओवी
१६५	१४	जे	(हा शब्द नको)
१६५	१८	साम्यता	उपमा
१६७	१८	परेणी	पेरणी
१७३	३	सकलर्थांचा	सकलार्थांचा
१७९	१०	लावण्य	लावण्याशीं
१८६	११	विभानुभाव	विभावानुभाव
१८८	१२	अभिमान	अभिधान
२१२	१५	सात्विक	(हा शब्द नको)
२१२	१६	'बाष्प' शब्दापूर्वी 'कांही ठिकाणीं' पाहिजे	
२२४	२१	तथापि	(हा शब्द नको)
२३०	१४	निमित्य	निमित्त
२४८	१	दीसलै	दीसैल
२४८	९	निमित्यमात्र	निमित्तमात्र
,,	२२	रसो पुरुषार्थः	रसो....पुरुषार्थः
२५०	६	'शृंगारमंजरीं'त	'रसमंजरीं'त
२५८	९	'आण वीरू'चें	'आणवीरू'चें
२६२	९	श्रीकृप्ण	श्रीकृष्ण
,,	१४	यांतून	त्यांतून
,,	१४–१५	रामात्यणाचें	रामायणाचें
२६९	१	करेंण	करणें
,,	२	आहे	आहे !
२७४	२३	मम्माटादि	मम्मटादि